حقيقة التوحيد
بين أهل السُّنَّة والمتكلمين

حقيقة التوحيد بين أهل السُّنَّة والمتكلمين

تأليف: د. عبد الرحيم بن صمايل السلمي

مركز التأصيل للدراسات والبحوث

الطبعة الأولى

١٤٣٥هـ/٢٠١٤م

تصميم الغلاف: مركز التأصيل

الحجم: ١٧×٢٤سم

التجليد: غلاف

مركز التأصيل للدراسات والبحوث

المملكة العربية السعودية، جدة، طريق الحرمين (الخط السريع)، بجوار جسر التحلية.

هاتف: ٦٢٨٨٦٨٥ ١٢ ٩٦٦ +   ناسوخ: ٢٧١٨٢٣٠ ١٢ ٩٦٦ +

ص ب: ١٨٧١٨ جدة ٢١٤٢٥ المملكة العربية السعودية

الموقع الإلكتروني: www.taseel.com

بريد إلكتروني: taseel@taseel.com

حقيقة التوحيد
بين أهل السُّنَّة والمتكلمين

تأليف

د. عبد الرحيم بن صمايل السلمي

مركز التأصيل للدراسات والبحوث



أصل هذا الكتاب رسالة علميّة تقدم بها المؤلف لنيل درجة الماجستير من قسم العقيدة بجامعة أم القرى بمكة المكرمة وحصل على تقدير «ممتاز» مع التوصية بالطبع.

المقدمــــة

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستهديه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا من يهده الله فلا مضلَّ له ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إلٰه إلا الله، وأشهد أن محمَّداً عبده ورسوله؛ **وبعد**:

فإن تحديد المفاهيم والحقائق على المنهج الشرعي له أثر كبير في صحة التصور والمعتقد، فإن «من تصور أي شيء على ما هو عليه في الخارج، وعرف ماهيته بأوصافها الخاصة عرف حقيقته؛ وحقيقة ما يناقضه ويضاده، وإنما يقع الخفاء والضلال باللبس بين الحقائق وعدم تصورها تصوراً صحيحاً، وكم هلك بسبب عدم معرفة الحدود والحقائق من أُمَّة، وكم وقع بذلك من غلط، وريب وغمة»[(١)]، وتزداد أهمية تصور الحقائق والمفاهيم على المنهج الشرعي عندما يكون المفهوم متعلقاً بأصل الدين وأساسه.

ومن المفاهيم والحقائق التي وقع فيها اضطراب كبير «حقيقة التوحيد ومفهومه».

(١) منهاج التأسيس والتقديس، ص١٢.

ومما لا شك فيه أن للتوحيد أهمية كبرى في العقيدة، فالتوحيد هو أول ما يدخل به العبد في الإسلام؛ فغير الموحد لا يعتبر مسلماً البتة كما قال تعالى: ﴿وَمَن يَكْفُرْ بِٱلْإِيمَٰنِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُۥ وَهُوَ فِى ٱلْآخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ۝٥﴾ [المائدة: ٥]، وكما قال رسول الله ﷺ: «**أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إلٰه إلا الله، وأن محمَّداً رسول الله، فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلَّا بحقِّها وحسابهم على الله**»(١)، والتوحيد هو مفتاح دعوة الرسل ولهذا قال النبي ﷺ لرسوله معاذ بن جبل رضي الله عنه ـ وقد بعثه إلى اليمن ـ: «**إنك تأتي قوماً من أهل الكتاب فليكن أول ما تدعوهم إليه عبادة الله وحده، فإذا شهدوا أن لا إلٰه إلا الله، وأن محمداً رسول الله فأخبرهم أن الله قد افترض عليهم خمس صلوات في اليوم والليلة**»(٢)، وذكر الحديث، وهو أول واجب على العبد، وآخر ما يجب أن يخرج به العبد من الدنيا كما قال رسول الله ﷺ: «**من كان آخر كلامه من الدنيا لا إلٰه إلا الله دخل الجنة**»(٣)، وأهمية التوحيد وفضله أمر متفق عليه بين طوائف المسلمين، والذي وقع فيه الخلاف بينهم هو في مفهومه وحقيقته.

ومن العجيب أن يقع الخلاف في التوحيد مع عناية القرآن الكريم به وبيانه لفضله وأهميته وغايته وحقيقته.

وأول ما وقع الخلاف في مفهوم التوحيد وحقيقته في تاريخ هذه الأُمَّة هو عندما وقع التفرُّق في الأُمَّة بعد مقتل عثمان بن عفان رضي الله عنه، فبعد مقتل خلفية المسلمين ذرّ قرن الفتنة ووقع البلاء في الأُمَّة، وقد كانت أول قضية عقدية وقع فيها التفرق هي مسألة «الإيمان» حيث كفّرت الخوارج عصاة المسلمين غلواً منهم في منزلة العمل، ثم ظهرت بعد ذلك المرجئة كرد فعل للخوارج فأخرجوا العمل من مفهوم الإيمان، واعتبروا الإيمان هو مجرد التصديق القلبي دون عمل القلب والجوارح، وبهذا أخرجوا توحيد الألوهية من الإيمان، فإن عمل القلب والجوارح هو حقيقة توحيد الألوهية، ثم لما ظهر جهم بن صفوان ابتدع القول

---

(١) سيأتي تخريجه، ص١٤٦.

(٢) سيأتي تخريجه، ص١٤٤.

(٣) رواه أحمد في مسنده ٥/٢٣٣، وأبو داود في سننه، كتاب الجنائز، باب في التلقين، برقم (٣١١٦)، والحاكم في مستدركه ١/٣٥١، وصححه ووافقه الذهبي، عن معاذ بن جبل رضي الله عنه. وسند الحديث حسن. انظر: النهج السديد ص١٤ ـ ١٥.

بنفي الأسماء والصفات؛ مع قوله بقول المرجئة فاستحكم بهذا الانحراف في مفهوم التوحيد وحقيقته حيث انحرفت الجهمية في مفهوم التوحيد بشطريه العلمي والعملي. فقد صوّرت «التوحيد مجرد فكرة ومعرفة لله تعالى لا علاقة لها بالعمل، وهذه الفكرة فكرة كاذبة خاطئة حيث نفت الجهمية أسماء الله تعالى وصفاته وسمّت ذلك توحيداً. ولما جاء الأشاعرةُ والماتريديةُ أخذوا ما عند الجهمية من تصورات ضالة في مفهوم التوحيد وحقيقته في الجملة، وبهذا وقع الخلاف الكبير بين أهل الكلام من جهة، وأهل السُّنَّة من جهة أخرى في مفهوم التوحيد وحقيقته.

وبناءً على هذا الخلاف فقد اختلفت بينهم المعايير والمقاييس في اعتبار هذا أو ذاك موحداً أو مشركاً، كما اختلفت بينهم معايير نواقض التوحيد ومبطلاته.

ولقد كان لهذا الخلاف آثار فظيعة ومؤلمة في حياة المسلمين، ففي الوقت الذي يعتبر أهل السُّنَّة فيه الاستغاثة بغير الله تعالى فيما لا يقدر عليه إلا الله شركاً مخرجاً من المِلَّة، يرى أهل الكلام أن ذلك لا يعتبر شركاً، وكذلك الحال في الذبح لغير الله تعالى، والنذر والطواف لغيره تعالى. بل ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية أن «من أتباع هؤلاء من يسجد للشمس والقمر والكواكب ويدعوها كما يدعو الله تعالى، ويصوم لها وينسك لها ويتقرب إليها، ثم يقول: إن هذا ليس بشرك، وإنما الشرك إذا اعتقدت أنها هي المدبرة لي، فإذا جعلتها سبباً وواسطة لم أكن مشركاً»[١].

وحقيقة التوحيد لم تكن غامضة عند أصحاب الرسول ﷺ والتابعين من بعدهم لأنهم عاشوا النُقلة الكبرى من الجاهلية المشركة إلى التوحيد الخالص، كما عاشوا التوحيد عمليّاً مع صاحب الرسالة ﷺ.

والفرق الكبير بين تصور الصحابة الكرام لحقيقة التوحيد؛ وبين تصور أهل الكلام له لم يحدث دفعة واحدة، بل بدأ بالانحراف في مفهوم الإيمان واعتباره التصديق القلبي المجرد، ثم تلاه الانحراف في مفهوم الإله؛ مع التأثر بمناهج الفلاسفة في تصور التوحيد على أنه تجريد نظري للإله من الصفات الثبوتية إلى

(١) درء التعارض ١/ ٢٢٧.

أن وصل الحال إلى تسويغ الشرك وتجويزه، بل إيجابه باسم احترام الأنبياء والأولياء والصالحين وتقديرهم؛ ومعرفة الفضل لأهله ـ زعموا ـ.

ولم يقف الأمر عند ممارسات شركيّة يقوم بها العوام عند القبور ونحوها، بل أصبح أهل العلم في القرون المتأخرة في مقدمة من يمارس هذه الشركيات مع تقديم الآراء العلميّة المبيحة لهذه الأعمال.

وتجاوز الأمر حده عندما حُرِّف الدين نفسه من المنتسبين إلى العلم فقالوا: التوحيد الذي شرعه الله تعالى، وأرسل لأجله الرسل، وأنزل الكتب هو اعتقاد وحدانية الله تعالى في ذاته وصفاته وأفعاله، فمن اعتقد أن الله تعالى هو الخالق الرازق المدبّر مع إثباته لصفات المعاني ونفيه للصفات الخبريّة والاختياريّة فقد حقق التوحيد، كما أصبحت المفاضلة ـ عندهم ـ في التوحيد بتركهم للأسباب الشرعيّة، والفناء في ذلك، وهذا الاعتقاد ـ عندهم ـ هو العبادة التي لا تصرف إلّا لله تعالى. أما الدعاء والاستغاثة والذبح والنذر والطواف والسجود، ونحو ذلك فلا تعتبر عبادة ـ عندهم ـ، ولهذا صرفوا هذه الأعمال لأهل القبور والأولياء الأحياء في زمانهم، وحثوا العامَّة على ذلك، فانتشر بسببهم شرٌّ عظيم في عامة البلاد الإسلاميّة. وهذا البلاء العظيم الذي وقع في الأمة هو أشدّ عليها مما لاقته من أعداء الإسلام من القتل والاستيلاء على البلاد والأموال ونحو ذلك، وقتل المسلم على التوحيد الصحيح خير له من البقاء على الشرك وهو يظن نفسه على التوحيد.

وتزداد المشكلة عندما نعلم أن هذا الاتجاه الخطير الذي يهدد الإسلام والمسلمين في أصول دينهم أصبح في فترة ماضية هو السائد وهو الأصل في حياة المسلمين في شرق البلاد الإسلاميّة وغيرها، في الوقت الذي يُعتبر فيه أهل الحق قلة مستضعفة بين هذه الجموع المتكاثرة الضالة.

وعندما ظهر الشيخ محمد بن عبد الوهاب رحمه الله تعالى بدعوته التجديديّة في القرن الثاني عشر الهجري، وجد الأُمَّة تتخبط في الشرك، فالحياة العامة يمارس فيها العوام والمنتسبون إلى العلم الشرك صراحة باسم التوحيد، وكتب التوحيد العلميّة امتلأت بتقرير توحيد الربوبية فقط ونفي الصفات، وأن العبادة هي اعتقاد توحيد الربوبيّة ونفي الأسباب، بل تجاوزت هذه الفكرة كتب التوحيد إلى كتب التفسير والحديث والفقه والأصول وحواشيها.

فلما أظهر الدعوة إلى التوحيد كان من الطبيعي أن يقف هؤلاء صفاً واحداً ضده ـ وهذا الذي وقع ـ فقد تآمر عليه أهل الكلام في عصره؛ ورموه عن قوس واحدة، وألّفوا المؤلفات الكثيرة في الرد عليه وإبطال دعوته، واتهموه بأنه من الخوارج وأنه أدخل في المكفرات ما ليس منها.

ومهما يكن من أمر فقد ظهر الحق بعد طول غياب عن الساحة[(١)].

واستطاع الشيخ بدعوته أن يجعل هؤلاء يعيدون النظر في مفاهيمهم الفاسدة، كما استطاع أن يحمي عدداً كبيراً من أبناء هذه الأُمَّة من الوقوع في الشرك.

وقد كانت لدعوة الشيخ أصداء كثيرة في البلدان الإسلاميّة، وقد تكونت مدرسة علميّة دعويّة من جهود الشيخ وتلاميذه تميّزت بالدعوة إلى التوحيد وحمايته من شوائب الشرك.

والحقيقة أن مصدرنا الأساسي في فهم التوحيد ومعرفة أحكامه ليس هو الشيخ محمد بن عبد الوهاب ولا غيره بل المصدر هو كتاب الله تعالى وسُنَّة رسوله ﷺ وما أجمع عليه سلف الأُمَّة.

والشيخ وغيره يخطئ ويصيب كما هي سُنَّة الله تعالى في الخلق. والصراع في حقيقته ليس بين الشيخ وأهل الكلام في زمانه فقط بل هو بين أهل السُّنَّة وأتباع السلف، وبين أهل الكلام والقبوريين في كل زمان، ولا يزال الصراع مستمرّاً إلى اليوم.

هذا، وعندما رأيت الموضوع بهذه الخطورة والأهميّة أحببتُ المشاركة بالكتابة فيه، علماً أنني لم أرَ أحداً بحث الموضوع بهذه الطريقة، وأكثر الأخوة الباحثين عندما يتحدثون عن التوحيد عند المتكلمين يكتفون بمناقشتهم في الأسماء والصفات؛ وهم أشهر من خالف السلف في هذا الموضوع. أما توحيد الألوهيّة وتتبّع منهج المتكلمين فيه فلم أرَ أحداً تعرض له في بحث علمي متكامل.

---

(١) ليس المقصود أنه لم يكن هناك أحد من أهل الحق في تلك الفترة فإنه لا يخلو عصر من العصور من الطائفة الناجية المنصورة كما قال عليه الصلاة والسلام: «**لا تزال طائفة من أمتي على الحق منصورة**»، وإنما المقصود الغياب عن ساحة التوجيه العام وذلك بأن تكون لها دولة أو جماعة قويّة منتصرة للحق.

ولعل الأمر الجديد الذي يضيفه هذا البحث هو معرفة منهج المتكلمين بوضوح في مسألة توحيد الألوهيّة، مع تلمس الأسباب التي جَعَلَتْهم يلغون مفهومه الشرعي، وبيان الآثار المترتبة على هذا الإلغاء، وكذا الربط بين المتأخرين منهم ـ الذين صرحوا بما لم يصرح به المتقدمون ـ مع المتقدمين، وبيان أن الأصول العقدية واحدة، وأن النتيجة التي توصل إليها المتأخرون طبيعيّة لمن بنى على آثار المتقدمين.

أما ما يتعلق بالربوبيّة والأسماء والصفات فقد اجتهدتُ في الاكتفاء بأثر مفهوم التوحيد ـ عندهم ـ عليها إلّا ما اقتضته طبيعة البحث وظروفه.

وقد اجتهدت في بيان منهج أهل السُّنَّة والجماعة بأدلته في كل المسائل التي لها تعلّق بالبحث.

هذا، وقد ناقش البحث الموضوعات التالية:

١ ـ مفهوم التوحيد العام وأقسامه، مع المقارنة بين أهل السُّنَّة والمتكلمين، ومحاولة الخلوص بنتيجة تبين مدى التوافق أو الاختلاف بينهم فيه.

٢ ـ التوحيد العلمي، وأثر مفهوم التوحيد على أفعال العباد والأسماء والصفات، مع ذكر الأصول العقليّة التي نفى من أجلها المتكلمون الصفات كلها أو بعضها.

٣ ـ التوحيد العملي؛ وهو توحيد الألوهيّة، وبيان منهج أهل السُّنَّة فيه، مع توضيح أسباب إهمال المتكلمين له وآثار هذا الإهمال، مع شرح مفهوم العبادة عند المتأخرين.

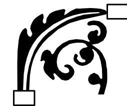
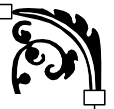
٤ ـ الشرك العلمي والعملي مع بيان شبهات المتكلمين المتأخرين في تبرير الشرك.

هذه أبرز الموضوعات المناقشة في البحث. وقد توزعت على أبواب البحث وفصوله كلٌ في المكان المناسب منه.

وإنني أحمد الله تعالى أن وفقني لإتمام هذا البحث وأشكره عل تيسير أسباب الإفادة منه، ثم أشكر فضيلة الشيخ الدكتور أحمد العبد اللطيف ـ المشرف على هذا البحث ـ الذي استفدت منه علماً وأدباً، ومنهجاً متميزاً في البحث العلمي، وأسأل الله تعالى أن يوفقه ويرفع درجته.

كما أشكر كل من أعانني من إخواني وأهلي، وكل من ساهم في إنجاز البحث برأي أو نصيحة أو إعارة كتاب أو مراجعة أثناء التصحيح.

وأسأل الله تعالى أن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم، وأن ينفع به، وأن يجعله مباركاً، إنه ولي ذلك والقادر عليه. وصلى الله وسلم على نبيِّنا محمَّد وآله وصحبه.

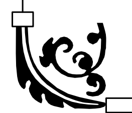
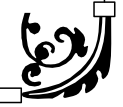



التمهيد

وفيه فصلان:

الفصل الأول: التعريف بأهل السُّنَّة والجماعة.

الفصل الثاني: التعريف بالمتكلمين.

مقدمة

من الأمور الأوليّة والأساسيّة في مناقشة أيّ فكرة تحديد موضوع الفكرة، ومحور النقاش.

وحيث إن هذا البحث يناقش موضوع التوحيد بين أهل السُّنَّة وأهل الكلام، فقد اقتضى ذلك التعريف بأهل السُّنَّة وكذلك التعريف بأهل الكلام، ولا شك أن التعريف بهما متشعب الجوانب والأنحاء، ولهذا رأيتُ الاكتفاء بإعطاء صورة مختصرة توضّح حقيقة كلٍ منهما، أما التوسع في التعرّف على كل جوانب التعريف بهما فله مجال آخر.

أما التوحيد فقد أفردتُ للتعريف به وذكر أقسامه وما يلحق ذلك باباً مستقلاً وذلك لأهميته.

ولعل قائلاً أن يقول: إذا كان التعريف بأهل السُّنَّة وأهل الكلام واسع الفناء، ولا تستطيع الإلمام به من جميع جوانبه في هذا التمهيد فما هو المقصود من عقد هذا التمهيد؟

وللجواب على هذا السؤال أقول: إن المقصود من عقد هذا التمهيد بيان حقيقة الفرق بين أهل السُّنَّة والمتكلمين في المنشأ والتلقي والمصادر، وذلك أن أهل الكلام يعتبرون أنفسهم هم أهل السُّنَّة والجماعة[1]، كما يعتبر غالبهم أن

---

(١) انظر مثلاً: الإنصاف، للباقلاني، ص١١٤، لمع الأدلة، للجويني، ص٧٥، قواعد العقائد، للغزالي، ص٧١ معالم أصول الدين، للرازي، ص٦٥، تبيين كذب المفتري، لابن عساكر، ص٤١٠، طبقات الشافعية، للسبكي ٣/ ٣٧٣، ٣٧٧، ٣٧٨، لوامع =

منهجهم هو امتداد لمنهج الصحابة والأئمة من بعدهم، حتى المعتزلة أصحاب المنهج العقلي البحت اعتبروا الصحابة الكرام منهم(١)، كما أن بعضهم يحكي كلام الأئمة وينقله حسب ما يعتقد هو لظنه أن ما يعتقده هو مذهب الإمام الذي ينتسب إليه(٢)(٣).

ويوجد منهم من يعتقد تميّز منهج علم الكلام عما جاء عن الصحابة والأئمة، ويقول إنهم ـ أي: الصحابة والأئمة ـ انشغلوا بالجهاد والدعوة وبناء الدولة المسلمة ولم يشغلوا بالتدقيق الذي وصل إليه المتكلمون ـ حسب زعمه ـ.

بل تجاوز بعض هؤلاء ذلك إلى اعتقاد أن الأنبياء والرسل لم يأتوا بشيء يذكر في العقائد، وقد يعظم الفلاسفة ويسميهم الحكماء لظنه تميّزهم عما جاءت به الرسل(٤).

وبكل حال فالتعريف المميّز لأهل السُّنَّة عن أهل الكلام له أهمية بالغة في بداية هذا البحث، وهذا التمييز يبقى مختصراً لظروف البحث وطبيعته.

= الأنوار، للسفاريني، ص٧٣ (وهو ليس أشعرياً، لكنه اتفق معهم في هذه المسألة)، تبسيط العقائد الإسلاميّة، لحسن أيوب، ص٢٩٩، كبرى اليقينيات الكونية، للبوطي، ص١٢٥.

(١) انظر: طبقات المعتزلة، للقاضي عبد الجبار.

(٢) انظر مثلاً: ما كتبه أبو الفضل عبد الواحد التميمي البغدادي الحنبلي (ت٤١٠هـ)، وأبو محمد رزق الله بن عبد الوهاب التميمي الحنبلي (ت٤٨٨هـ) حول عقيدة الإمام أحمد بن حنبل، رحمه الله تعالى، وقد طبعت الرسالتان في الاعتقاد ملحقة بطبقات الحنابلة لابن أبي يعلى بتحقيق الشيخ محمد حامد الفقي، وهما مخطوطتان، موجودتان ضمن كتاب «الكواكب الدراري» في الظاهرية، بدمشق.

(٣) انظر فيما نسبه المتكلمون للأئمة الأربعة من العقائد: كتاب «براءة الأئمة الأربعة من مسائل المتكلمين المبتذلة»، للحميدي، وأكثر من رأيته يصنع ذلك: أبو منصور البغدادي في كتابه «أصول الدين».

(٤) انظر في الكلام عليهم في هذه المسألة: درء التعارض، الجزء الأول.

الفصل الأول

التعريف بأهل السُّنَّة والجماعة

وفيه خمسة مباحث:

المبحث الأول: تعريف السُّنَّة.

المبحث الثاني: تعريف الجماعة.

المبحث الثالث: معنى أهل السُّنَّة والجماعة باعتباره لقباً.

المبحث الرابع: نشأة التسمية بأهل السُّنَّة والجماعة.

المبحث الخامس: تميُّز أهل السُّنَّة والجماعة عن المتكلمين.

المبحث الأول

تعريف السُّنَّة

١ ـ تعريف السُّنَّة في اللغة:

السُّنَّة ـ بضمّ السين، وفتح النون المشددة ـ في اللغة: الطريقة والسيرة.

وهي مأخوذة من السَنَن وهو الطريق.

قال ابن منظور: «والسُّنَّة: السيرة، حسنة كانت أو قبيحة، قال خالد بن عُتبة الهذلي:

فلا تَجْزعن من سيرة أنت سرتها ... فأول راضٍ سُنَّة من يسيرها

وكل من ابتدأ أمراً عمل به قوم بعده، قيل: هو الذي سَنّه، قال نصيب:

كأني سَننتُ الحبّ؛ أول عاشقٍ ... من الناس، إذ أحببت من بينهم وحدي»[1]

ومنه الحديث: «**من سَنَّ في الإسلام سُنَّة حسنة، فله أجرها، وأجر من عمل بها من بعده، من غير أن ينقص من أجورهم شيء، ومن سنَّ في الإسلام سُنَّة سيئة كان عليه وزرها، ووزر من عمل بها من بعده، من غير أن ينقص من**

(١) لسان العرب ١٣/٢٢٥، مادة: (سنن).

أوزارهم شيء»[١].

وسُنَّة الرسول ﷺ هي سيرته[٢].

يقول ابن الأثير: «وقد تكرر في الحديث ذكر «السُّنَّة» وما تصرف منها، والأصل فيها الطريقة والسيرة»[٣].

٢ ـ تعريف السُّنَّة في الاصطلاح:

للسُّنَّة تعريفات متعددة عند أصحاب الفنون المختلفة فلها تعريف عند المحدثين، والفقهاء، والأصوليين.

والاصطلاح الذي نريد تعريف السُّنَّة من خلاله هو الاصطلاح الشرعي.

فقد استعملت السُّنَّة في النصوص الشرعيّة بمعنى: طريقة الرسول ﷺ ومنهجه في الاعتقاد والعمل. وضد السُّنَّة بهذا المعنى «البدعة».

وحينئذٍ تكون سُنَّة رسول الله ﷺ مشتملة على الواجبات ـ فعلاً وتركاً ـ، والمندوبات ـ فعلاً وتركاً ـ.

ويشهد للمقابلة بين السُّنَّة والبدعة في النصوص شواهد كثيرة أكتفي بمثالين:

الأول: حديث الثلاثة الذين ترهبوا فقال أحدهم: أصلي ولا أنام وقال الآخر: أصوم ولا أفطر، وقال الثالث: لا أتزوج النساء فقال رسول الله ﷺ: ـ بعد أن بيّن طريقته وأنه يصلي وينام، ويصوم ويفطر، ويتزوج النساء ـ: «**من رغب عن سُنَّتي فليس مني**»[٤].

---

(١) رواه مسلم، كتاب الزكاة، باب الحث على الصدقة، ورقمه (١٠١٧) ورواه النسائي، كتاب الزكاة، باب التحريض على الصدقة ٥/ ٧٦.

(٢) انظر: مقاييس اللغة، لابن فارس ٣/ ٦٠ ـ ٦١.

(٣) النهاية، مادة: (سنن) ٢/ ٢٢٣.

(٤) رواه البخاري، كتاب النكاح، باب الترغيب في النكاح، ورقمه (٥٠٦٣)، ومسلم، كتاب النكاح، باب استحباب النكاح لمن تاقت نفسه إليه، ووجد مؤونته، ورقمه (١٤٠١)، والنسائي، كتاب النكاح، باب النهي عن التبتل ٦/ ٦٠، وأحمد في المسند ٣/ ٢٤١، ٢٥٩، ٢٨٥ كلهم عن أنس بن مالك. ورواه أحمد في المسند ٢/ ١٥٨ عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنه. ورواه أحمد، أيضاً، في المسند ٥/ ٤٠٩ عن رجل من الأنصار رضي الله عنه.

ولا شك أنه لا يريد بالسُّنَّة ما يثاب فاعله ولا يعاقب تاركه لأنه رتّب على ترك السُّنَّة عقوبة وهي قوله: «**فليس مني**». كما أنّ العمل المخالف للسُّنة هنا هو الترهب، وهو من البدع والمحدثات.

فتبين من هذا أن السُّنَّة أُطلقت هنا في مقابلة البدعة.

الثاني: حديث العرباض بن سارية وفيه: «**عليكم بسُنَّتي وسُنَّة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي عضّوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور فإن كل محدثة بدعة...**»[١]. الحديث.

وهنا جعل سُنَّته وسُنَّة الخلفاء الراشدين في مقابل «محدثات الأمور والبدع».

وقد ذكر هذه المقابلة الشاطبي فقال: «ويطلق ـ أي: لفظ السُّنَّة ـ في مقابلة البدعة، فيقال: «فلان على سُنَّة» إذا عمل على وفق ما عمل عليه النبي ﷺ كان ذلك مما نص عليه في الكتاب أو لا، ويقال: «فلان على بدعة» إذا عمل على خلاف ذلك. وكأن هذا الإطلاق إنما اعتبر فيه عمل صاحب الشريعة، فأطلق عليه لفظ السُّنَّة من تلك الجهة، وإن كان العمل بمقتضى الكتاب.

ويطلق ـ أيضاً ـ لفظ السُّنَّة على ما عمل عليه الصحابة، وجد ذلك في الكتاب أو السُّنَّة، أو لم يوجد، لكونه اتِّباعاً لسنةٍ ثبتت عندهم لم تنقل إلينا أو اجتهاداً مجتمعاً عليه منهم أو من خلفائهم...»[٢].

وكذلك نبَّه عليها السمعاني إذ يقول: «السُّنِّي: بضم السين المهملة، وتشديد النون المكسورة، هذه النسبة إلى السُّنَّة التي هي ضد البدعة، ولما كَثُر أهل البدع خصُّوا جماعة بهذا الانتساب»[٣].

وما تقدم يدل على أنّ السُّنَّة تشمل العقائد الصحيحة والأعمال الصحيحة،

---

(١) رواه أبو داود، كتاب السُّنَّة، باب في لزوم السُّنَّة، ورقمه (٤٩٠٧)، ط. محيي الدين عبد الحميد، واللفظ له، والترمذي، كتاب العلم، باب ما جاء في الأخذ بالسُّنَّة واجتناب البدع، ورقمه (٢٦٧٦)، ت: عطوة. وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح، وابن ماجه، المقدمة، باب اتِّباع سُنَّة الخلفاء الراشدين المهديين، ورقمه (٤٢)، والدارمي، المقدمة، باب اتِّباع السُّنَّة، ورقمه (٩٥)، ط. البغا، وأحمد في المسند ٤/١٢٦، ١٢٧.

(٢) الموافقات ٤/ ٤.

(٣) الأنساب ٧/ ١٧٥، ط. لبنان.

المخالفة للبدع. فإذن: البدع منها ما هو متعلّق بالاعتقاد ومنها ما هو متعلق بالعمل، كما ذكر ابن رجب حيث يقول: «السُّنَّة: طريقة النبي ﷺ التي كان عليها هو وأصحابه السالمة من الشبهات والشهوات، ثم صار في عرف كثير من العلماء المتأخرين من أهل الحديث وغيرهم: معنى السُّنَّة عبارة عما سلم من الشبهات في الاعتقادات خاصة في مسائل الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وكذلك مسائل القدر وفضائل الصحابة وصنفوا في هذا العلم تصانيف وسمّوها باسم السُّنَّة[١]؛ لأنّ خطره عظيم، والمخالف فيه على شفا هلكة»[٢].

كما بيَّن ذلك الألوسي ـ أيضاً ـ فقال: «السُّنَّة في الأصل تقع على ما كان عليه رسول الله ﷺ وما سنّه أو أمر به من أصول الدين وفروعه، حتى الهَدْي والسَمْت، ثم خصت في بعض الإطلاقات بما كان عليه أهل السُّنَّة من إثبات الأسماء والصفات خلافاً للجهمية المعطلة النفاة، وخصت بإثبات القدر ونفي الجبر خلافاً للقدرية النفاة، وللقدرية الجبريّة العصاة.

وتطلق ـ أيضاً ـ على ما كان عليه السلف الصالح في مسائل الإمامة والتفضيل، والكف عما شجر بين أصحاب رسول الله ﷺ، وهذا من إطلاق الاسم على بعض مسمياته؛ لأنهم يريدون بمثل هذا الإطلاق التنبيه على أن المسمَّى ركن أعظم وشرط أكبر، كقوله: «**الحج عرفة**»[٣]، أو لأنه الوصف

---

(١) ومن تلك الكتب: السُّنَّة للإمام أحمد بن حنبل (ت٢٤١هـ)، والسُّنَّة للأثرم (ت٢٧٣هـ)، والسنن لأبي داود (ت٢٧٥هـ) (ضمن السُّنَّة)، والسُّنَّة لابن أبي عاصم (ت٢٨٧هـ)، والسُّنَّة لعبد الله بن أحمد بن حنبل (ت٢٩٠هـ)، والسُّنَّة للخلال (ت٣١١هـ)، والسُّنَّة للعسال (ت٣٤٩هـ)، والسُّنَّة لابن زمنين (ت٣٩٩هـ) وغيرهم.

(٢) كشف الكربة، ص١٨.

(٣) حديث: الحج عرفة، رواه أحمد في المسند ٤/٣٠٩، ٣٣٥، والترمذي، كتاب الحج، باب ما جاء فيمن أدرك الإمام بجَمْع فقد أدرك الحج، ورقمه (٨٨٩)، قال الترمذي: «والعمل على حديث عبد الرحمٰن بن يعمر عند أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ وغيرهم»، ورواه النسائي، كتاب مناسك الحج، باب فرض الوقوف بعرفة ٥/٢٥٦، وابن ماجه، كتاب المناسك، باب من أتى عرفة قبل الفجر ليلة جَمْع، ورقمه (٣٠١٥)، وأبو داود، كتاب المناسك، باب من لم يدرك عرفة، ورقمه (١٩٤٩)، ط. محيي الدين عبد الحميد، وابن حبان، ورقمه (١٠٠٩) (موارد)، والحاكم في المستدرك ١/٤٦٤ والدارمي، كتاب المناسك، باب بما يتم الحج، ورقمه (١٨٢٧)، ط. البنا كلهم عن عبد الرحمٰن بن يعمر الديلمي رضي الله عنه.

الفارق بينهم وبين غيرهم، ولذلك سمَّى العلماء كتبهم في هذه الأصول كتب السُّنَّة»[(١)].

وإطلاق لفظ (السُّنَّة) على مسائل العقيدة هو لأهميتها وخطورتها، ولأن بناء الدين عليها.

وقد بيّن شيخ الإسلام ابن تيميّة معنى السُّنَّة في كلام السلف الصالح فقال: «ولفظ السُّنَّة في كلام السلف يتناول السُّنَّة في العبادات وفي الاعتقادات، وإن كان كثير ممن صنف في السُّنَّة يقصدون الكلام في الاعتقادات، وهذا كقول ابن مسعود وأُبيٍّ بن كعب وأبي الدرداء ﷺ: «اقتصاد في سُنَّة خير من اجتهاد في بدعة»[(٢)][(٣)].

---

(١) غاية الأماني ١/٤٢٨ ثم ذكر مجموعة من الكتب في العقيدة باسم السُّنَّة.

(٢) رواه اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة ١/٥٥ برقم (١٤)، ١/٨٨ برقم (١١٤)، والحاكم في المستدرك ١/١٠٣ وصححه ووافقه الذهبي، والدارمي، المقدمة، باب في كراهية أخذ الرأي، برقم (٢٢١)، ط. البغا، وابن عبد البر في الجامع ٢/١١٧٩ برقم (٢٣٣٤)، ت: الزهيري، وذكره البغوي في شرح السُّنَّة ١/٢٠٨.

(٣) الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ص٧٧، ت: صلاح الدين المنجد.

المبحث الثاني

تعريف الجماعة

١ ـ تعريف الجماعة في اللغة:

قال ابن فارس: «الجيم والميم والعين أصل واحد، يدل على تضامّ الشيء يقال: جمعت الشيء جمعاً»[١].

وجَمَعَ الشيء عن تَفْرقة يَجْمعه جَمْعاً وجَمْعه وأجمعه فاجتمع.

والاجتماع ضدّ التَفرّق. ومنه يوم الجمعة حيث يجتمع فيه الناس. وهو يوم العَروبة في الجاهلية[٢].

٢ ـ تعريف الجماعة في الاصطلاح:

ورد الأمر بلزوم الجماعة في عدة أحاديث منها:

ـ حديث ابن عمر رضي الله عنه عن أبيه مرفوعاً: «**عليكم بالجماعة وإياكم والفرقة، فإن الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين أبعد، من أراد بحبوحة الجنة فليلزم**

(١) مقاييس اللغة ١/٤٧٩، مادة: (جمع).

(٢) انظر: لسان العرب ٨/٥٣ وما بعدها.

الجماعة»[١].

ـ وفي روايات حديث الافتراق أن الفرقة الناجية هي: «الجماعة»[٢].

ـ وعن ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال: «من رأى من أميره شيئاً يكرهه فليصبر عليه، فإنه من فارق الجماعة شبراً فمات إلا مات ميتة جاهلية»[٣].

وقد اختلف العلماء في المقصود بالجماعة على أقوال أهمها[٤]:

١ ـ أن الجماعة هم الصحابة دون مَنْ بعدهم، فإنهم الذين أقاموا عماد الدين، وأرسوا أوتاده، وهم الذين لا يجتمعون على ضلالة أصلاً، وقد يكون فيمن سواهم ذلك، فلهم خصوصية على من سواهم فقد شاهدوا التنزيل،

---

(١) رواه أحمد ١/١٨، ٢٦، والترمذي، كتاب الفتن، باب ما جاء في لزوم الجماعة، ورقمه (٢١٦٥)، قال الترمذي: «هذا حديث حسن صحيح غريب من هذا الوجه»، وابن حبان (٢٢٨٢) (موارد)، والحاكم ١/١١٤ ـ ١١٥ وصححه على شرط الشيخين، ووافقه الذهبي، ورواه ابن أبي عاصم في السُّنَّة ١/٤٢ ـ ٤٣ وصححه الألباني.

(٢) رواه أحمد ٤/١٠٢، وأبو داود، كتاب السُّنَّة، ورقمه (٤٥٩٧)، ط. محيي الدين عبد الحميد، والحاكم في المستدرك ١/١٢٨، وصححه ووافقه الذهبي، والآجري في الشريعة ص١٨، وابن أبي عاصم في السُّنَّة ١/٣٤ ـ ٣٥، واللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة ١/١٠١ ـ ١٠٢ عن معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه، وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة ورقمه (٢٠٤)، ورواه اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة ١/١٠٠، ورقمه (١٤٨) عن أنس بن مالك رضي الله عنه، وفيه: يزيد بن أبان الرقاشي: وهو ضعيف انظر: التهذيب ٣٠٩/١١، ورواه ابن أبي عام في السُّنَّة ١/٣٢، ورقمه (٦٤) من حديث أنس لكن من طريق آخر قال عنه الألباني: «حديث صحيح، ورجاله ثقات على ضعف في هشام بن عمار لكنه توبع»، وقد رواه ابن ماجه، كتاب الفتن، باب افتراق الأمم، ورقمه (٣٩٩٣) من حديث أنس، أيضاً، قال البوصيري في الزوائد: «إسناده صحيح، ورجاله ثقات».

ورواه اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة ١/١٠١، ورقمه (١٤٩)، وابن ماجه، كتاب الفتن، باب افتراق الأمم، ورقمه (٣٩٩٢)، وابن أبي عاصم في السُّنَّة ١/٣٢، ورقمه (٦٣) قال الألباني: «إسناده جيّد».

(٣) رواه البخاري، كتاب الفتن، باب قول النبي ﷺ: «**سترون بعدي أموراً تنكرونها**»، ورقمه (٧٠٥٤)، وكتاب الأحكام، باب السمع والطاعة للإمام، ما لم تكن معصية، ورقمه (٧١٤٣)، واللفظ له، ومسلم، كتاب الإمارة، باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين عند ظهور الفتن، ورقمه (١٨٤٩)، وأحمد في المسند ١/٢٧٥، ٣١٠.

(٤) انظر: الاعتصام ٢/٧٧٠، ت: سليم الهلالي.

وزكاهم الله في كتابه[١].

٢ ـ أن الجماعة هم أهل العلم المجتهدون وأهل الحديث؛ لأن الله جعلهم حجة على الخلق، والناس تبع لهم في أمر الدين[٢].

قال الإمام أحمد ـ عن الجماعة ـ: «إن لم يكونوا أهل الحديث فلا أدري من هم؟»[٣].

وقال البخاري: «باب ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلۡنَٰكُمۡ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة: ١٤٣] وما أمر النبي ﷺ بلزوم الجماعة وهم أهل العلم»[٤].

وهو رأي جماعة من السلف[٥].

فيخرج به المبتدعة ومن قلّدهم من العامة، أما العامة الموافقون للسُّنَّة فهم تبع لأهل العلم والسُّنَّة.

٣ ـ أن الجماعة هم السواد الأعظم، وقد جاء في إحدى روايات حديث الافتراق عن الفرقة الناجية: هم «السواد الأعظم»[٦].

والمراد هنا: «جملة الناس ومعظمهم، الذين يجتمعون على طاعة السلطان وسلوك النهج القويم»[٧].

٤ ـ أن الجماعة هم جماعة أهل الإسلام إذا أجمعوا على أمرٍ من أمور

---

(١) هذا القول مروي عن عمر بن عبد العزيز رحمه الله تعالى. انظر: الآجري في الشريعة ٤٨، ٦٥، ٣٠٧، واللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة، برقم (١٣٤)، وانظر: الاعتصام ٢/٧٧٣، ت: سليم الهلالي، وفتح الباري ١٣/٣٧.

(٢) انظر: فتح الباري ١٣/٣٧.

(٣) رواه الخطيب في شرف أصحاب الحديث ص٢٥.

(٤) فتح الباري ١٣/٣١٦.

(٥) منهم: الترمذي، انظر: سنن الترمذي ٤/٤٦٥. وابن المبارك، وعلي بن المديني، وأحمد بن سنان. انظر: شرف أصحاب الحديث ٢٦ ـ ٢٧، والاعتصام ٢/٧٧١، ت: سليم الهلالي.

(٦) رواه اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة ١/١٠٣ ـ ١٠٤ برقم (١٥١ ـ ١٥٢)، والحارث بن أبي أسامة في مسنده، كما في المطالب العالية، ٣/٨٦، وفيه أبو غالب: ضعيف، ووثقه بعض العلماء. انظر: التهذيب ١٢/١٩٧، قال الهيثمي في مجمع الزوائد ٦/٢٣٤: «رواه الطبراني ورجاله ثقات».

(٧) انظر: النهاية ٦/٤١٩.

الشرع[١].

وهذا القول يفسر الجماعة بالإجماع فهو قريب من القول الثاني.

٥ ـ أن الجماعة هم جماعة المسلمين إذا اجتمعوا على أمير[٢].

وهذا الاختلاف اختلاف تنوع وليس اختلاف تضادّ.

وحاصل هذه الأقوال أن الجماعة ترجع إلى أمرين:

أحدهما: أن الجماعة هم الذين اجتمعوا على أمير، فيجب لزوم هذه الجماعة ويحرم الخروج عليها وعلى أميرها.

الثاني: أن الجماعة ما عليه أهل السُّنَّة من اتباع الحقّ، والسُّنَّة، والحديث، وترك الإحداث؛ والابتداع، وهو المذهب الحق الذي يجب السير على منهاجه.

ويدخل في الأمر الثاني: الأقوال التي فسرت الجماعة بأنها الصحابة، أو أهل العلم والحديث، أو أهل الإجماع، أو السواد الأعظم.

وعلى هذا المعنى يكون معنى الجماعة موافقة طاعة الله تعالى واتِّباع أمره، كما قال ابن مسعود رضي الله عنه: «إنما الجماعة ما وافق طاعة الله وإن كنت وحدك»[٣].

وقد نبَّه على ذلك أبو شامة فقال: «وحيث جاء الأمر بلزوم الجماعة فالمراد به لزوم الحقّ واتِّباعه، وإن كان المتمسك به قليلاً والمخالف كثيراً؛ لأن الحق الذي كانت عليه الجماعة الأولى من عهد النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه رضي الله عنهم، ولا نظر إلى كثرة أهل الباطل بعدهم»[٤].

وهنا يلتقي الوصف لأهل الحق: باتِّباع السُّنَّة واتِّباع الجماعة، فالجماعة موافقة الحق، والسُّنَّة هي الحق نفسه.

وكما ذكرت مسائل العقيدة بوصف السُّنَّة، فكذلك ذكرت بوصف الجماعة،

---

(١) انظر: فتح الباري ١٣/ ٣٧.

(٢) انظر: فتح الباري ١٣/ ٣٧.

(٣) رواه اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة ١/ ١٠٨، ورقمه (١٦٠)، وانظر: الباعث على إنكار البدع والحوادث، لأبي شامة، ص٩٢.

(٤) الباعث على إنكار البدع والحوادث، ص٩١، ت: مشهور سلمان.

فهذا أبو حنيفة يقول: «الجماعة أن تفضّل أبا بكر وعمر وعثمان، ولا تنتقص أحداً من أصحاب رسول الله ﷺ، ولا تكفِّر الناس بالذنوب، وتصلِّي على من يقول: لا إلٰه إلا الله، وخلف من قال: لا إلٰه إلا الله، وتمسح على الخفين...»[١].

هذا هو تعريف أهل السُّنَّة والجماعة باعتبار مفرديه، أما تعريفه باعتبار معناه المركبّ فسيأتي بيانه في المبحث القادم، ومَعَ كون المعنى المركّب هو الأصل في التعريف إلّا أن للتعريف باعتبار مفرديه فائدة وهي أن كل مفرد هو جزء أصلي من معنى المركب كما هو معروف في تعريف المركّب اصطلاحاً[٢].

(١) الانتقاء، لابن عبد البر، ص١٦٣ ـ ١٦٤.

(٢) انظر: التعريفات، للجرجاني، ص٢٦٩.

المبحث الثالث

معنى أهل السُّنَّة والجماعة باعتباره لقباً

بيَّن الإمام أبو نصر السجزي معنى أهل السُّنَّة فقال: «أهل السُّنَّة هم الثابتون على اعتقاد ما نقله إليهم السلف الصالح رحمهم الله عن الرسول ﷺ، أو عن أصحابه رضي الله عنهم فيما لم يثبت فيه نص في الكتاب ولا عن الرسول ﷺ لأنهم رضي الله عنهم أئمة وقد أمرنا باقتفاء آثارهم واتِّباع سُنَّتهم، وهذا أظهر من أن يحتاج إلى إقامة برهان»[1].

كما بيَّن الإمام ابن حزم معنى أهل السُّنَّة باعتباره لقباً فقال: «وأهل السُّنَّة... أهل الحقّ، ـ ومن عداهم فأهل البدعة ـ، فإنهم الصحابة رضي الله عنهم، ومن سلك نهجهم من خيار التابعين رحمة الله عليهم، ثم أصحاب الحديث ومن اتَّبعهم من الفقهاء جيلاً فجيلاً إلى يومنا هذا، ومن اقتدى بهم من العوام في شرق الأرض وغربها رحمة الله عليهم»[2].

وعلى هذا فأهل السُّنَّة والجماعة هم أصحاب رسول الله ﷺ ومن سار على

---

(١) الرد على من أنكر الحرف والصوت، لأبي نصر السجزي، ص٩٩.

(٢) الفصل في الملل والأهواء والنحل، لأبي محمد بن حزم ٢/ ١٠٧.

نهجهم إلى يوم القيامة، وهم المراد برواية حديث الافتراق في الفرقة الناجية: «**من كان على مثل ما أنا عليه اليوم وأصحابي**».

وكذلك بيّن شيخ الإسلام ابن تيميّة طريقتهم فقال: «وطريقتهم ـ أي: أهل السُّنَّة ـ هي دين الإسلام، لكن لما أخبر النبي ﷺ: أن أمته ستفترق على ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة وهي الجماعة، صار المتمسكون بالإسلام المحض الخالص من الشوائب هم أهل السُّنَّة والجماعة»[١].

وبداية أهل السُّنَّة والجماعة الفعليّة هي منذ أن آمن الصحابة الكرام رضوان الله عليهم بالرسول ﷺ واتَّبعوه في كل ما يأمر به من العقائد والأعمال.

ومن هنا فلا نستطيع أن نحدد لأهل السُّنَّة والجماعة بداية تاريخيّة نشأوا فيها؛ كما لا نستطيع أن نحدد المقالة الأولى التي نشأوا بسببها غير توحيد الله تعالى وطاعة الرسول ﷺ التي خرجوا بها من الكفر إلى الإسلام، وهذا بخلاف عامة الفِرَق التي لها بداية تاريخيّة بعد وفاة الرسول ﷺ كما أن لهم مقالة خالفوا بها جمهور الأمة كالخوارج في الإيمان والجهميّة في الصفات وهكذا. وسيأتي الحديث عن بداية التسمية بهذا الاسم ـ إن شاء الله تعالى ـ.

ولوصف أهل السُّنَّة والجماعة «بالسُّنَّة والجماعة» دلالات كثيرة منها:

أن مصدرهم في التلقي مقتصر على السُّنَّة، ولا يعني هذا عدم تلقيهم من القرآن؛ لأن السُّنَّة تتضمن الأمر بالتلقي من القرآن، وإنما نسبوا إلى السُّنَّة دون القرآن؛ لأن القرآن حمّال وجوه، والسُّنَّة تحدد المراد منه بدقّة، كما قال تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾[٢] [النحل: ٤٤].

وكذلك أنهم لا ينتسبون إلى أحد بعينه سواء كان عالماً، أو فقيهاً، أو إماماً من أولي الأمر، أو غير ذلك، وإنما انتسابهم إلى سُنَّة رسول الله ﷺ.

كما أنهم يدعون إلى الاجتماع والائتلاف وترك التفرق والاختلاف.

---

(١) الفتاوى ٣/ ١٥٩.

(٢) ويؤكد أهمية الاستدلال بالسُّنَّة مع القرآن، وعدم الاكتفاء بالقرآن أن عامة من يريد تزيين مذهبه الباطل بنسبته للشريعة يستدل على ذلك بالقرآن. يقول عمر بن الخطاب رضي الله عنه: «إنه سيأتي ناس يجادلونكم بشبهات القرآن فخذوهم بالسُّنن؛ فإن أصحاب السُّنن أعلم بكتاب الله»، رواه الدارمي في سننه، المقدمة.

ويحتجّون بالإجماع لأنه يتضمن الرحمة والهدى، ولا يخالفونه لتضمن المخالفة له الوعيد وذهاب الريح.

ومما ينبغي أن ننبه عليه أنّ مصطلح «أهل السُّنَّة» يطلق ويراد به أحد معنيين[١]:

المعنى الأول: يطلق ويراد «بأهل السُّنَّة» من يُقدّم الشيخين أبا بكر وعمر على غيرهما[٢] وضده بهذا المعنى: الرافضة الذين يسبّون الشيخين وغيرهما من الصحابة. فيقال: هذا رافضي وهذا سُني. وهذا اصطلاح العامة، وليس هذا الوصف يدل على صحة عقيدة من وصف به إلّا في باب الصحابة والإمامة ولهذا يدخل في هذا المعنى الأشاعرة وغيرهم ممن يخالف السُّنَّة في أبواب كثيرة في العقيدة. فهذا الوصف ليس وصفاً شرعياً يترتب عليه المدح أو الذم، بل هو مصطلح عُرفي.

المعنى الثاني: يطلق ويراد به أهل السُّنَّة المحضة الخالصة من البدع، ويخرج به ـ حينئذٍ ـ سائر أهل الأهواء والبدع كالخوارج والجهمية والمعتزلة والأشاعرة والصوفية، وهذا المعنى هو مدار المدح والذم، والثواب والعقاب، وهو مصطلح شرعي دلت عليه النصوص الشرعية كما تقدم في المبحث السابق.

والمعنى المراد في هذا البحث هو المعنى الثاني، فأهل السُّنَّة والجماعة هم المحضة من البدع والخرافات، ولهذا جعلت ضدهم «المتكلمين» وهم من أهل الأهواء والبدع.

ويمكن أن ألخص ما يُميّز أهل السُّنَّة والجماعة عن غيرهم من خلال النصوص الشرعيّة فيما يلي:

١ ـ اتِّباع الكتاب والسُّنَّة واعتبارهما المصدر في التلقي للعقائد والأحكام. وهذا مأخوذ من قول الرسول ﷺ في حديث الافتراق: «من كان على مثل ما أنا عليه اليوم وأصحابي».

٢ ـ الحرص على الجماعة واجتناب الفرقة، وهذا مأخوذ من رواية: «هي الجماعة».

---

(١) انظر: منهاج السُّنَّة ٢/٢٢١، والفتاوى ٤/١٥٥.

(٢) انظر: شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة ١/١٥٢.

قال شيخ الإسلام ابن تيميّة: «البدعة مقرونة بالفرقة، كما أن السُّنَّة مقرونة بالجماعة، فيقال: أهل السُّنَّة والجماعة، كما يقال: أهل البدعة والفرقة»(١).

والسبب الموجب للجماعة هو اتِّباع الكتاب والسُّنَّة، وتركهما هو سبب الفرقة. يقول أبو القاسم الأصبهاني: «وكان السبب في اتفاق أهل الحديث أنهم أخذوا الدين من الكتاب والسُّنَّة، وطريق النقل فأورثهم الاتفاق والائتلاف، وأهل البدعة أخذوا الدين من المعقولات والآراء فأورثهم الافتراق والاختلاف»(٢).

ودليل ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِى فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةً ضَنكًا﴾ [طه: ١٢٤] ولا شك أن الفرقة عذاب عظيم كما قال تعالى في عقاب أُمَّة من الأمم: ﴿فَأَغْرَيْنَا بَيْنَهُمُ ٱلْعَدَاوَةَ﴾ [المائدة: ١٤].

٣ ـ اعتبار حال الصحابة رضوان الله عليهم وما كانوا عليه من العقائد والأحكام.

وهذا مأخوذ من قوله تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَوْ كَانَ خَيْرًا مَّا سَبَقُونَآ إِلَيْهِ ۚ وَإِذْ لَمْ يَهْتَدُوا۟ بِهِۦ فَسَيَقُولُونَ هَٰذَآ إِفْكٌ قَدِيمٌ ﴿١١﴾﴾ [الأحقاف: ١١].

وقد استنبط الإمام ابن كثير رحمه الله تعالى من هذه الآية أن فهم الصحابة وحالهم وما كانوا عليه معتبر في السُّنَّة فقال: «وأما أهل السُّنَّة والجماعة؛ فيقولون في كل فعلٍ وقولٍ لم يثبت عن الصحابة: هو بدعة لأنه لو كان خيراً لسبقونا إليه؛ لأنهم لم يتركوا خصلة من خصال الخير إلا بادروا إليها»(٣).

والصحابة رضوان الله عليهم أجمعين اتفقوا في مسائل العقائد والإيمان ولم يختلفوا إلّا في مسائل اجتهادية محدودة.

قال الشاطبي: «فإن الخلاف من زمان الصحابة إلى الآن واقع في المسائل الاجتهاديّة»(٤) ومراده رحمه الله تعالى الخلاف الذي لم يحدث فُرْقة وقطيعة،

(١) الاستقامة ١/٤٢.
(٢) الحجة في بيان المحجة ٢/٢٦٦.
(٣) تفسير القرآن العظيم ٧/٢٧٨.
(٤) الاعتصام ٢/١٩١. وانظر عن اتفاق الصحابة واجتماعهم في العقائد: كلام الإمام أبي عبد الله محمد بن خفيف في كتابه «اعتقاد التوحيد بإثبات الأسماء والصفات» موجود في =

وهو الخلاف الذي لا ينتج بدعة أو ضلالة، وهو ما يسوغ فيه الاجتهاد.

٤ ـ إظهار الحجة، وقوّة بيانها، والصبر على ما يلقون من الأذى.

ويدل على هذا قوله ﷺ: «**لا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين لا يضرهم من خذلهم ولا من خالفهم حتى يأتي أمر الله وهم على ذلك**».

وظهورهم يكون بالحجة دائماً، وبالقوة المادية أحياناً.

٥ ـ إقامة الجهاد في سبيل الله تعالى؛ لنشر العقيدة الصحيحة والدعوة إليها وهذا مأخوذ من لفظة «ظاهرين» و«منصورة» في الحديث السابق، كما أنها مأخوذة من حال الصحابة الكرام، ومنهجهم في الدعوة إلى دينهم الحق.

= الفتوى الحموية، مجموع الفتاوى ٥/ ٧١، وانظر: أيضاً، كلام ابن تيميّة في مجموع الفتاوى ٦/ ٣٩٤، والفرقان بين الحق والباطل، مجموع الفتاوى وفتوى في التقليد، مجموع الفتاوى ١٣/ ٦٤ ـ ٦٥، ١٩/ ٢٧٤، منهاج السُّنَّة ٦/ ٣٣٦، وغير هذه المواضع.

المبحث الرابع

نشأة التسمية بأهل السُّنَّة والجماعة

سبق أن بيّنا أن نشأة أهل السُّنَّة والجماعة تبدأ من عهد رسول الله ﷺ وأصحابه، ـ كما جاء ذلك في حديث الافتراق ـ ولم يكن لهم في تلك الفترة اسم ولا لقب غير اسم الإسلام ولقبه كما قال تعالى: ﴿هُوَ سَمَّىٰكُمُ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾ [الحج: ٧٨].

فالصحابة الكرام هم الجيل الأول من أجيال أهل السُّنَّة، وكذلك الأجيال التي جاءت بعدهم وهي على طريقتهم هي من أهل السُّنَّة ـ أيضاً ـ إلى يومنا هذا. أما اسم أهل السُّنَّة والجماعة باعتباره لقباً على طائفة معيّنة؛ فلم يُعرف إلّا عندما حدثت البدع بعد وقوع «فتنة مقتل عثمان رضي الله عنه». وذلك لأن أتباع الأثر احتاجوا للتميّز عن الفرق الضالة؛ فكان هذا الاسم. عِلْماً أنه لا يعرف له معيّن أطلقه، وإنما كان لقباً عرفياً مميّزاً لبقيّة الأمة الملتزمين بالآثار النبويّة وجماعة المسلمين عن الفرق الضالة المفارقة للآثار والجماعة.

ويدل على ذلك، ما أخرجه مسلم في مقدمة «صحيحه» عن محمد بن سيرين (ت١١٠هـ) أنّه قال: «لم يكونوا يسألون عن الإسناد، فلما وقعت الفتنة، قالوا: سمّوا لنا رجالكم، فينظر إلى أهل السُّنَّة فيؤخذ حديثهم، وينظر إلى أهل

البدع فلا يؤخذ حديثهم»[١]. ثم تتابع استعمال هذا الاسم والوصف للملتزمين بالسُّنَّة، والمتبعين لآثار الرسول ﷺ.

فقد قال أيوب السختياني (ت١٣١هـ): «إني أُخبر بموت الرجل من أهل السُّنَّة وكأني أفقد بعض أعضائي»[٢]، وقال: «إن من سعادة الحَدَث والأعجمي أن يوفقهما الله لعالم من أهل السُّنَّة»[٣].

وكما قال سفيان الثوري (ت١٦١هـ): «استوصوا بأهل السُّنَّة خيراً فإنهم غرباء»، وقال ـ أيضاً ـ: «ما أقل أهل السُّنَّة والجماعة»[٤].

وقد ورد هذا الاسم والوصف للمتَّبعين للسُّنَّة وآثار الرسول ﷺ عن كثير من السلف المتقدمين[٥].

ولا يخرج الرجل عن اسم أهل السُّنَّة والجماعة إلا بالابتداع[٦] لا سيما إذا كان في قاعدة كليّة من قواعد الدين.

كما أن الأصل في الموافقة والمخالفة للسُّنَّة والجماعة ليس الموافقة والمخالفة في الأصول ـ وهي الاعتقاديات ـ كما يزعم البعض، وأن الخلاف في

---

(١) صحيح مسلم، المقدمة ١/١٥، ويرى الدكتور محمد باكريم في رسالته: «وسطيّة أهل السُّنَّة بين الفرق» ص٤١، أن إطلاق هذه اللفظة يرجع إلى عصر النبوة، ويستدل بما روي عن ابن عباس ﵄، في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ﴾؟ [آل عمران: ١٠٦]، قال: «فأما الذين ابيضت وجوههم: فأهل السُّنَّة والجماعة وأولو العلم، وأما الذين اسودت وجوههم: فأهل البدع والضلالة».
قلت: أخرجه اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة ١/٧٢، ورقمه (٧٤).
وقال السيوطي: «أخرجه ابن أبي حاتم وأبو نصر في الإبانة، والخطيب في تاريخه، واللالكائي في السُّنَّة»، الدر المنثور ٢/٦٣.
وهذا الأثر فيه مجاشع بن عمر، قال فيه ابن معين: قد رأيته أحد الكذّابين، وقال العقيلي: حديث منكر، وقال البخاري، عنه: منكر مجهول. قال الذهبي: «ومجاشع هو راوي كتاب الأهوال والقيامة، وهو جزآن، كله خبر واحد موضوع».
انظر: ميزان الاعتدال ٣/٤٣٦، ورقم الترجمة (٦٦) وعلى هذا فالأثر غير صحيح.

(٢) رواه اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة ١/٦٠ ـ ٦١.

(٣) المصدر السابق ١/٦١.

(٤) المصدر السابق ١/٦٤.

(٥) انظر مثلاً: الإيمان، لأبي عبيد، ص٥٣، ت: الألباني.

(٦) وذلك إذا تحققت الشروط وانتفت الموانع.

الفروع ـ وهي العمليات ـ سهل لا يوصل إلى مخالفة السُّنَّة؛ بل الأصل هو موافقة السُّنَّة والإجماع سواء في الاعتقاديات أو العمليات، وأنه إذا وقع الاحتمال في الدليل أو ورد ما يفيد الخلاف في زمن الصحابة فإن هذا مما يدخله الاجتهاد أيّاً كان في الاعتقاديات أو العمليات.

ويدل على ذلك:

أن المخالف في أسماء الله وصفاته، أو المسح على الخفين أو حدّ الرجم ونحوهما بالنفي يُعدّ من أهل البدع لوضوح الدليل وانعقاد الإجماع على إثباتها.

والمخالف في رؤية النبي ﷺ ربه في الدنيا، أو نقض مس الذكر للوضوء ونحو ذلك يُعدّ في دائرة الاجتهاد[١] لخفاء الدليل وورود الخلاف عن الصحابة في ذلك.

(١) علماً أن الاجتهاد هو بذل غاية الوسع والجهد في طلب الحق، وأن الحق في المسألة واحد، فللمصيب أجران، وللمخطئ أجر الاجتهاد فقط. أما من لم يبذل الجهد أو خالف الدليل الواضح لشبهة ضعيفة فهذه تُسمى «زلة» لا تدخل في إطار الاجتهاد المشروع المثاب فاعله، بل هي من جنس الذنوب والمعاصي والتقصير.

المبحث الخامس

تميّز أهل السُّنَّة والجماعة عن المتكلمين

زعم بعض المؤلفين أنّ المتكلمين هم من أهل السُّنَّة، وأنه لا فرق بينهم، والواقع يكذب هذه الدعوى. فإن المتابع لتاريخ العقيدة منذ زمن الرسول ﷺ إلى يومنا هذا يدرك الفرق الكبير والبون الشاسع بين أهل السُّنَّة والمتكلمين.

وتميّز أهل السُّنَّة عن المتكلمين واضح في المنشأ، ومصدر التلقي ومنهج الاستدلال، ومسائل العقيدة نفسها:

فنشأة أهل السُّنَّة ـ كما تبين لنا ـ بدأت من عهد الرسول ﷺ والصحابة والتابعين.

بينما ظهر المتكلمون بسبب مجادلة أهل الأديان والفلسفات المخالفة للإسلام.

كما أن مصدر التلقي عند أهل السُّنَّة هو النصوص الشرعيّة بينما مصدر المتكلمين في التلقي هو العقل، ولهذا عظم أهل السُّنَّة النصوص وهوّن المتكلمون من شأن النصوص الشرعية ولم يشغلوا بطلبها. ومنهج الاستدلال عند أهل السُّنَّة مأخوذ من طريقة الصحابة في الاستدلال وما دلت عليه اللغة، والعمل بظواهر النصوص وعدم إلغاء دلالتها أما المتكلمون فقد ضعّفوا دلالتها وزعموا أنها لا تدل على اليقين.

وقد تقدم أن اسم أهل السُّنَّة والجماعة ظهر بعد الفتنة كما نقل ذلك الإمام محمد بن سيرين رحمه الله تعالى المتوفَّى سنة ١١٠هـ، والإمام محمد بن سيرين متقدم حيث عاش في القرن الأول الهجري، وهو معدود من التابعين، وقد نقل أبو إسماعيل الهروي بإسناده ما كتبه الإمام أبو عبد الله محمد بن إبراهيم البوشنجي حين سُئل عن الإيمان وفيه قوله: «ولقد أتى محمد بن سيرين رجل من أهل الكلام فقال: ائذن لي أحدثك بحديث؛ قال: لا أفعل، قال: فأتلو عليك آية من كتاب الله؛ قال: ولا هذا. فقيل له في ذلك؛ فقال ابن سيرين: لم آمن أن يذكر لي ذكراً يقدح به قلبي»(١).

وفي هذا النص دليل على تمييز التابعين بين أهل السُّنَّة وأهل الكلام، لا سيما وفي زمن الإمام ابن سيرين قد ظهر اسم أهل السُّنَّة والجماعة مما يدل على عدم دخول أهل الكلام فيه عندهم.

وكل من اطَّلع على كتب المتكلمين يدرك مخالفتهم الواضحة لأهل السُّنَّة في أبواب العقيدة، فقد خالفوهم في التوحيد ـ وهو محل بحثنا ـ والأسماء والصفات، والإيمان، والقدر، والنبوات، والتكفير، والحكمة والتعليل ونحو ذلك.

هذا فضلاً عن ذم المتكلمين لأهل السُّنَّة وزعمهم أنهم حشوية ونابتة وخوارج وظاهرية ووهابيّة ونحو ذلك(٢).

وكذلك ذم السلف علم الكلام وأهله، وعَدّوهم في أهل الأهواء والبدع ـ كما سيأتي(٣) ـ.

---

(١) ذم الكلام وأهله، للهروي، مخطوط (ق٢/ ٤٤٩).

(٢) يقول عبد الرحمٰن بن أبي حاتم الرازي: «علامة أهل البدع الوقيعة في أهل الأثر وعلامة الجهميّة تسميتهم أهل السُّنَّة مشبهة» رواه الهروي في ذم علم الكلام، مخطوط (ق٢/ ٤٦٥).

انظر في تسمية أهل الكلام لأهل السُّنَّة (مشبهة): متشابه القرآن، للقاضي عبد الجبار، ص٧٧٥ ـ ٧٧٦، و(العامة) كشف الأسرار، للخميني، ص١٧١ ـ ١٧٢ و(الحَشوية) متشابه القرآن، للقاضي عبد الجبار، ص٦٨٣، المحيط بالتكليف (له) ص٣٠٨، الإرشاد ص٣٩، التوحيد، للماتريدي، ص٣٨١.

(٣) انظر: ص٥٧.

فهل يصح بعد هذا الاختلاف البيّن أن يقال: إن المتكلمين من أهل السُّنَّة؟

وهذا القول الذي يُردد كثيراً ـ ويكون في بعض الأوقات ـ بذكر طائفة من طوائف أهل الكلام كقولهم: الأشاعرة هم أهل السُّنَّة! ـ لا يقوله ـ إلّا صنف من الأصناف التالية:

ـ متكلم (أشعري أو غيره) يريد تزكية مذهبه بنسبته إلى أهل السُّنَّة.

ـ أو جاهل لا يعرف المذاهب ولا يفرق بينها ولا يعرف عقيدة أهل السُّنَّة ولا يدري ما هي! فمثل هذا: يهذي بما لا يدري، ولا يضرّ العلم إلّا دخول هؤلاء فيه، ولو أن كل جاهل سكت لاستراح الناس.

ـ أو متساهل يصحح جميع المذاهب البدعيّة[١]، ويَدّعي أن في ذلك مصلحة وهي جمع كلمة المسلمين على هذا الخليط المختلف!!، وهذا خالف الحق وجاء بمذهب جديد غير مذهب المتكلمين وأهل السُّنَّة وهو تصحيح أقوال المختلفين، فزاد الخلاف والفرقة ولم يعالج ما أراد علاجه؛ لأنه لا يمكن أن يعالج بهذه الطريقة الضالة بل علاج الخلاف يكون بنصرة الحق ورد الباطل.

والحقيقة أن هذه الدعوى ستظل شعاراً يردده الجاهلون لا قيمة له في إصلاح الناس، فلن يترك أهل السُّنَّة عقيدتهم اليقينيّة لهذا الشعار، ولن ينتفع المتكلمون به في معرفة باطلهم بل هو فتنة لهم.

وإذا قارنتَ بين حال من يصحح مذاهب المبتدعة أو يعذرهم وبين حال السلف تجد الفرق كبيراً.

يقول ابن طاهر المقدسي الحافظ: «سمعت الإمام أبا إسماعيل عبد الله بن محمد الأنصاري ـ بهراة ـ يقول: عُرِضتُ على السيف خمس مراتٍ. لا يقال لي: ارجع عن مذهبك، لكن يقال لي: اسكت عمن خالفك فأقول: لا أسكتُ»[٢].

وترك التمييز بين أهل السُّنَّة وغيرهم من أهل البدع ومنهم المتكلمين مخالف لمقاصد الشرع وقواعده الكليّة؛ لأن في ذلك خلط للحق بالباطل، ومن

(١) انظر عن حال هذا، ونسبة ذلك للإرجاء: الكيلانيّة، لابن تيميّة، مجموع الفتاوى ١٢/ ٤٦٦ ـ ٤٦٧.

(٢) الآداب الشرعيّة، لابن مفلح الحنبلي ١/ ٢٠٧.

المعلوم أن من حِكَم الشرع المطهّر ومقاصده الكبرى تمييز الحق من الباطل ومن ذلك تمييز أهل الحق من أهل الباطل.

ولهذا لما قيل للإمام أحمد: الرجل يصوم ويصلِّي ويعتكف أحبّ إليك أو يتكلم في أهل البدع، فقال: «إذا صام وصلَّى واعتكف فإنما هو لنفسه... وإذا تكلم في أهل البدع فإنما هو للمسلمين وهذا أفضل»[١].

قال شيخ الإسلام ابن تيميّة ـ تعليقاً على كلام الإمام أحمد ـ: «فتبيّن أن نفع هذا عام للمسلمين في دينهم من جنس الجهاد في سبيل الله[٢] إذ تطهير سبيل الله ودينه ومنهاجه وشريعته ودفع بغي هؤلاء وعدوانهم على ذلك واجب على الكفاية باتفاق المسلمين، ولولا من يقيمه الله لدفع ضرر هؤلاء لفسد الدين، وكان فساده أعظم من فساد استيلاء العدو من أهل الحرب... فإنّ هؤلاء إذا استولوا لم يفسدوا القلوب وما فيها من الدين إلا تبعاً، وأما أولئك فهم يفسدون القلوب ابتداءً»[٣].

(١) مجموع الفتاوى ٢٨/ ٢٣١.

(٢) قال محمد بن يحيى الذهلي: سمعت يحيى بن معين يقول: الذبّ عن السُّنَّة أفضل من الجهاد في سبيل الله. فقلت ليحيى: الرجل ينفق ماله، ويتعب نفسه، ويجاهد؛ فهذا أفضل منه؟ قال: نعم بكثير. سير أعلام النبلاء ١٠/ ٥١٨.

(٣) مجموع الفتاوى ٢٨/ ٢٣١ ـ ٢٣٢.

الفصل الثاني

التعريف بالمتكلِّمين

وفيه ثلاث مباحث:

المبحث الأول: تعريف علم الكلام وسبب تسميته ونشأته.

المبحث الثاني: ذم السلف لعلم الكلام.

المبحث الثالث: أهم سمات أهل الكلام.

المبحث الأول

تعريف علم الكلام وسبب تسميته ونشأته

أ ـ تعريفه:

تعددت تعريفات علم الكلام، وبيان حدّه وحقيقته، وسأذكر بعض هذه التعريفات ثم أعلق عليها بما يكشف المعنى ـ إن شاء الله تعالى ـ:

التعريف الأول: قال الإيجي: «الكلام: علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينيّة بإيراد الحجج ودفع الشُبه»(١).

التعريف الثاني: قال التفتازاني ـ في تعريف علم الكلام ـ: «العلم بالقواعد الشرعيّة الاعتقاديّة المكتسب من أدلتها اليقينيّة»(٢).

التعريف الثالث: قال الجرجاني: «الكلام: علم يبحث فيه عن ذات الله تعالى وصفاته وأحوال الممكنات من البدء والمعاد على قانون الإسلام».

ثم قال: «والقيد الأخير ـ على قانون الإسلام ـ لإخراج العلم الإلٰهي للفلاسفة».

---

(١) المواقف، ص٧.

(٢) شرح المقاصد ١/ ١٦٥.

وذكر تعريفاً آخر فقال: «الكلام: علم باحث عن أمور يعلم منها المعاد وما يتعلق به: من الجنة والنار والصراط والميزان، والثواب والعقاب».

وقال ـ أيضاً ـ: «وقيل: الكلام: هو العلم بالقواعد الشرعيّة الاعتقاديّة المكتسبة عن الأدلة»[1].

وهذا الأخير هو الذي نقله التفتازاني ـ كما تقدم ـ.

التعريف الرابع: قال التهانوي: «وهو علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينيّة على الغير بإيراد الحجج ودفع الشُبه»[2].

وهذا التعريف ليس فيه شيء جديد على ما في التعريف الأول.

التعريف الخامس: قال ابن خلدون ـ في تعريفه لعلم الكلام ـ: «علم يتضمّن الحجاج عن العقائد الإيمانيّة بالأدلة العقليّة، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السُّنَّة»[3].

ومما تقدم نجد أن هذه التعريفات متقاربة من حيث المعنى، وكلّها تدل على ما يلي:

١ ـ أنّ علم الكلام علم بالعقائد الدينيّة كالعلم بالله تعالى وصفاته، وبالرسل والرسالات، وبالمعاد وما يتعلق به، وهذا هو موضوع علم الكلام.

فيخرج بهذا: علم الفقه المتعلق بالأحكام العمليّة كالصلاة والصيام ونحو ذلك.

٢ ـ كما أنه علم لإثبات العقائد بطريقة مخصوصة: وهي إثباتها عن طريق الأدلة العقلية.

فيخرج به: إثبات العقائد بالنصوص الشرعيّة كما هي طريقة السلف، وإثباتها بالكشف كما هي طريقة الصوفيّة.

٣ ـ وكذلك أنه علمُ جدل ومناظرة ومخاصمة؛ لأنه يورد الحجج العقليّة، ويرد على الشبه المعارضة لها، ويدل على هذا ما عليه عامة كتب أهل الكلام من الجدل والخصومات.

---

(١) التعريفات، ص١٦٢، ١٦٣.

(٢) كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٢٢.

(٣) المقدمة ص٤٥٨.

والتعريفات السابقة نوعان:

الأول: صوّر علم الكلام بأنه علم العقيدة نفسه، فهو يقرر العقائد بطريقة معيّنة.

والثاني: صوّر علم الكلام بأنه علم دفاع عن العقيدة برد الشبه والشكوك.

والمتأمل في كتب علم الكلام التي بأيدينا يرى أن هذا العلم مشتمل على النوعين جميعاً.

ومما ينبغي التنبيه عليه أنّ هناك فرقاً بين تعريف الإيجي ومَنْ بعده، وتعريف ابن خلدون، فالأول جعل «علم الكلام» شاملاً لكل العقائد الدينيّة المنسوبة إلى ملة الإسلام سواء كانت حقاً أو باطلاً يقول التهانوي: «والمراد بالدينيّة: المنسوبة إلى دين محمَّد عليه الصلاة والسلام سواء كانت صواباً أو خطأ فلا يخرج علم أهل البدع الذي يقتدر معه على إثبات عقائده الباطلة عن علم الكلام»[(١)].

بينما تعريف ابن خلدون قاصر على إثبات العقائد والرد على الشبه عن مذهب السلف وأهل السُّنَّة، والأول أشمل، وهو واقع المصنفات الكلامية، فإن أصحابها على مذاهب مختلفة، ولم يقل أحد أنّ مذهب المعتزلة ـ مثلاً ـ لا يسمَّى كلاماً لأن الأشاعرة يخالفونه، بل كلها تعتبر من علم الكلام.

ب ـ سبب تسميته[(٢)]:

تعددت أسباب تسمية هذا العلم بعلم الكلام عند أهله، وأكثر من جمع هذه الأسباب التفتازاني في شرح العقائد النسفية، وهي:

١ ـ لأن عنوان مباحثه كان قولهم: الكلام في كذا وكذا.

٢ ـ لأن مسألة الكلام كانت أشهر مباحثه، وأكثرها نزاعاً وجدالاً، حتى إن بعض المتغلّبة قتل كثيراً من أهل الحق، لعدم قولهم بخلق القرآن.

٣ ـ لأنه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات، وإلزام الخصم كالمنطق للفلسفة.

---

(١) كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٢٣.

(٢) انظر في هذه الأسباب: شرح العقائد النسفيّة، ص١٠ ـ ١١، المواقف، ص٨ ـ ٩، شرح المقاصد ١/ ١٦٤ ـ ١٦٥، مذاهب الإسلاميين ١/٢٨ ـ ٣٢، التحقيق التام في علم الكلام، ص٢.

٤ ـ لأنه أول ما يجب من العلوم التي إنما تُعلم وتُتعلم بالكلام، فأطلق عليه هذا الاسم لذلك ثم خص به، ولم يطلق عليه غيره تمييزاً.

٥ ـ لأنه إنما يتحقق بالمباحثة وإدارة الكلام من الجانبين، وغيره قد يتحقق بالتأمل، ومطالعة الكتب.

٦ ـ لأنه أكثر العلوم خلافاً ونزاعاً فيشتد افتقاره إلى الكلام مع المخالفين، والرد عليهم.

٧ ـ لأنه لقوة أدلته صار كأنه هو الكلام دون ما عداه من العلوم كما يقال للأقوى من الكلاميين: هذا هو الكلام.

٨ ـ لأنه لابتنائه على الأدلة القطعيّة المؤيدة أكثرها بالأدلة السمعيّة أشد العلوم تأثيراً في القلب، وتغلغلاً فيه، فسُمي بالكلام المشتق من الكَلْم وهو الجرح.

٩ ـ لأن المتكلِّمين كانوا يقولون حيث ينبغي الصمت اقتداء بالصحابة والتابعين الذين سكتوا عن المسائل الاعتقادية لا يخوضون فيها، فأصبح الكلام هنا ضد السكوت[١].

١٠ ـ لأن المتكلمين قوم يقولون في أمور ليس تحتها عمل، فكلامهم نظري لفظي لا يتعلق به فعل، فأصبح الكلام ـ هنا ـ ضد الفعل[٢].

وفيه أقوال أخرى.

ويبدو أن أقرب هذه التعليلات ـ بالمنظور الفلسفي ـ، وبالمقارنة بما هو موجود من تراث المتكلمين: هو السبب: الخامس، والسادس، والتاسع، والعاشر.

أما السبب الثاني فقد نقد شيخ الإسلام ابن تيميّة القول به، فقال:

«وأيضاً فما ذكره الشهرستاني ليس بصحيح في اسم المتكلمين، فإن المتكلِّمين كانوا يسمون بهذا الاسم قبل منازعتهم في مسألة الكلام، ولم يكن الناس اختلفوا في مسألة الكلام»[٣].

---

(١) انظر: مذاهب الإسلاميين ١/ ٣٠.

(٢) المصدر السابق، نفس الجزء والصفحة.

(٣) مناظرة في العقيدة الواسطية، مجموع الفتاوى ٣/ ١٨٤.

كما قال ـ أيضاً ـ: «والسلف لم يذموا جنس الكلام، فإن كل آدمي يتكلم، ولا ذمّوا الاستدلال والنظر والجدل الذي أمر الله به ورسوله، والاستدلال بما بيّنه الله ورسوله، ولا ذمّوا كلاماً هو حقّ، بل ذموا الكلام الباطل المخالف للكتاب والسُّنَّة، وهو المخالف للعقل أيضاً، وهو الباطل، فالكلام الذي ذمه السلف هو الباطل، وهو المخالف للشرع والعقل»[1].

وهذا يدل على أنّ كلام المتكلمين في العقيدة بمنهجهم العقلي الجدلي المعروف هو المذموم ليس المقصود بالذم مطلق الكلام، أو مذهب فرقة معيّنة من المتكلِّمين فقط وغيرها من فرق أهل الكلام ليس مذموماً كما يظن البعض!!

أما بقيّة التعليلات السابقة في تسمية علم الكلام بهذا الاسم فبعضها صدرت من متكلمين يمدحون مذهبهم، وبعضها واضح البطلان كالتعليل الثامن.

وسبب ذم السلف لعلم الكلام لاشتماله على كثير من البدع والضلالات في المسائل والدلائل. ولما كان المتكلمون يعتقدون أن ما هم عليه حقٌ سموا هذا العلم البدعي بأسماء شريفة: كعلم التوحيد، وأصول الدين ونحوهما[2]، وهذا لا يغيّر من الحقيقة شيئاً، وهي تسمية فاسدة لفساد أصلها.

ج ـ نشأته:

ظهرت بوادر الكلام في المتشابه، والجدل والخصومة في فهم الأدلة المتعلقة بمسائل العقيدة في زمن الرسول ﷺ وأصحابه، ولكن هذه البوادر رُدت بقوة منذ لحظتها الأولى، وحذر رسول الله ﷺ من هذا الطراز في البحث في مسائل الاعتقاد، وسأضرب لهذا بمثلين: أحدهما في زمن الرسول ﷺ والآخر في زمن عمر رضي الله عنه:

الأول: عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: خرج رسول الله ﷺ ذات يوم والناس يتكلمون في القدر، قال: وكأنما تفقأ في وجهه حب الرمان من الغضب، قال: فقال لهم: «ما لكم تضربون كتاب الله بعضه ببعض؟ بهذا هلك من كان قبلكم، قال: فما غبطت نفسي بمجلس فيه رسول الله لم أشهده بما

---

(١) الفرقان بين الحق والباطل، مجموع الفتاوى ١٣/ ٤٧، وانظر، نصاً طويلاً في هذا المعنى في النبوات، ص١٥٦، ١٥٧، وانظر: درء التعارض ١/ ١٧٨، ٧/ ١٨١.

(٢) انظر: كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٢٢.

غبطت نفسي بذلك المجلس أني لم أشهده»[١].

الثاني: عن سليمان بن يسار: أن رجلاً يقال لـه صبيغ قدم المدينة، فجعل يسأل عن متشابه القرآن، فأرسل إليه عمر وقد أعدّ له عراجين النخل، فقال: مَنْ أنت؟ قال: أنا عبد الله صبيغ. فأخذ عمر عرجوناً من تلك العراجين فضربه، وقال: أنا عبد الله عمر. فجعل له ضرباً حتى دَمِي رأسه. فقال: يا أمير المؤمنين حسبك، قد ذهب الذي كنت أجد في رأسي[٢].

وبعد هذا الحسم القويّ ـ من الرسول ﷺ وأصحابه ـ لمادة هذا المنهج العقيم، استمر رسوخ الإيمان بالعقيدة الصحيحة، ودامت صلتهم بالكتاب والسُّنَّة، مبتعدين عن الأهواء والبدع، وعن الجدال والمراء، الذي يشوه الإيمان ويفرق الكلمة، ويشوب العقيدة ويكدر صفوها.

ولقد كان أصحاب رسول الله ﷺ من أبعد الناس عن الفلسفة والنظريات الإلٰهيّة التي أفسد بها اليونانيون الوثنيون عقائد كثير من الأمـم.

كما كانـوا من أبعد الناس عن الفرق التي نشأت حين افتراق الناس بسبب الفتنة (مقتل عثمان وما بعده) التي قدّر الله وقوعها في الأمّة.

وعندما اتَّسعت البلاد الإسلامية، ودخل أبناء البلاد المفتوحة في دين الله، وقد كانوا على أديان مختلفة، وبعد ترجمة كتب الفلاسفة: كثرت البدع، وظهر أهل المجادلات والمناظرات والخصومات، وفشت مجالسهم وانتشرت كتبهم في الأمة، وزاد البلاء عندما تبنّى بعض الخلفاء آراء المتكلِّمين ومناهجهم وامتحنوا الناس عليها، عند ذلك قام السلف بالتحذير من هذه البدع المضِلَّة، ووقفوا ضدها حتّى مع تبنّي الدولة لها، ثم كان النصر حليف أهل السُّنَّة ولله الحمد.

لقد كان أول أمر هذه الفتنة عندما ظهرت البدع بعد مقتل عثمان بن عفان رضي الله عنه وما لحق ذلك من أحداث.

---

(١) رواه أحمد ٢/١٧٨، وابن ماجه، في المقدمة، باب في القدر، ورقمه (٨٥) قال البوصيري في الزوائد: هذا إسناد صحيح، رجاله ثقات، ورواه اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة ١/١١٥، برقم (١٨٠).

(٢) رواه الدارمي، المقدمة، باب: من هاب الفتيا وكره التنطع والتبدع ١/٥٨، واللفظ له، والآجري في الشريعة، ص٧٣، واللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة ٤/٦٣٤، ٦٣٦، وسنده صحيح صححه الحافظ، انظر: الإصابة ٢/١٩٨، ١٩٩.

وأصول الفرق التي ظهرت بعد ذلك خمس فرق وهي:

١ ـ الخوارج.

٢ ـ الشيعة.

٣ ـ المرجئة.

٤ ـ القدريّة.

٥ ـ الجهميّة.

أما الخوارج فقاتلهم الصحابة في النهروان بقيادة خير الناس في زمانه علي بن أبي طالب رضي الله عنه[١].

وأما الشيعة فقد حرّق عليّ رضي الله عنه جماعة منهم[٢].

والمرجئة وقف منهم السلف موقفاً شديداً ـ سيأتي بيانه ـ[٣].

والقدريّة النفاة تبرأ منهم الصحابة الموجودون آنذاك كعبد الله بن عمر، وجابر بن عبد الله، وعبد الله بن عباس وغيرهم[٤].

وأول من أظهر نفي الصفات هو الجعد بن درهم (ت١٢٤هـ) وتلميذه الجهم بن صفوان (ت١٢٨هـ) في أوائل القرن الثاني الهجري[٥].

وليس المراد هنا هو التأريخ لنشأة الفرق وظهور البدع، وإنما المقصود أن علم الكلام نشأ وتربَّى في أحضان القدريّة والجهميّة، ثم برز بقوّة على يد المعتزلة[٦]، الذين اعتبرهم ـ بعض الباحثين ـ أول من أنشأ علم الكلام في الإسلام وخاض به في مباحث العقيدة[٧]. ثم قام هؤلاء بدراسة العقيدة بالطرق العقليّة والمناهج الفلسفيّة واعتبروها قطعيّة لا تقبل الرد بأي وجه من الوجوه.

---

(١) انظر: تاريخ الطبري ٥/ ٧٢، ٩٣.

(٢) انظر: أثر الشعبي، رحمه الله تعالى، في مقارنة الرافضة باليهود وذكر أوجه الشبه بينهم، وفيه تحريق عليّ رضي الله عنه للسبئيّة في منهاج السُّنَّة ١/ ٣٠ وعزا الأثر إلى خشيش بن آصرم والطلمنكي وغيرهما.

(٣) انظر: ص٤٤٩.

(٤) انظر: شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة ٤/ ٧١٢ وما بعدها.

(٥) انظر: رد الدارمي على بشر المريسي، ضمن عقائد السلف، ت: النشار، ص٤٦٦.

(٦) انظر: مناظرة في العقيدة الواسطية، مجموع الفتاوى ٣/ ١٨٤.

(٧) انظر: موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسُّنَّة ١/ ٤٤.

وهكذا غزت كثيراً من كتب العقيدة مباحثُ ومناهجُ عقيمة، بعيدة الصلة بالوحي المنزل، حتى إن القارئ لهذه الكتب ليخيّل إليه أنه يقرأ كتاباً فلسفيّاً نظرياً، لما يرى فيه من كثرة الجدل والإيرادات والردود، والمسائل والدلائل العقليّة البعيدة الصلة عن النصوص أو المعاني السُّنِّيَّة، ولا تكاد تمر بدليل لا من القرآن ولا من السُّنَّة، بل تلقى أدلة عقلية مجردة، وهي صعبة الفهم، غامضة المعنى، قد لا يدركها حذاق الطلبة[١].

وربما أورثت في القلب قسوة، وفي الصدر ضيقاً، بل إن بعض كتبهم تسوّد فيها الصفحات الكثيرة بمقدمات فلسفيّة، ومسائل في علم الفلك والطبيعة ونحو ذلك مما لا حاجة فيه، ومع هذا كله يزعم أرباب هذه الصناعة أن ما يدعون إليه هو العقيدة التي يجب أن يعتقدها كل مسلم، وأن أدلتهم الدقيقة الغامضة واجبة على كل مكلف وأن ما توصلوا إليه من المسائل المخالفة لمنهاج النبوة هي أصل الدين، وحقيقة الإيمان.

ومع ربطهم هذه المسائل والدلائل الفلسفيّة بالشريعة فإنهم لا يستدلون بأدلة الشريعة عليها، إلّا على سبيل الاعتضاد لا الاعتماد، أو لإضفاء الشرعيّة على مناهجهم دفعاً لانتقاد المنتقدين، ولهذا يستدلون بالأدلة الشرعيّة على مناهجهم لأدنى علاقة ـ فيما يحسبون ـ فالأخبار ـ عندهم ـ إذا كانت آحاداً لا تُقبل، وإذا كانت متواترة فدلالتها ظنيّة تحتاج أن تتجاوز عشر عقبات لتصبح أدلتها يقينيّة وأنّى لها ذلك!!!. وسيأتي لهذه العقبات إشارة فيما بعد ـ بإذن الله تعالى[٢] ـ.

ويمكن أن نلخّص العوامل التي أثّرت في منهج أهل الكلام في دراسة العقيدة بما يلي[٣]:

١ ـ الالتقاء بأصحاب الديانات والمذاهب الأخرى، والتأثّر بهم، ودخول الزنادقة من أبناء البلاد المفتوحة في الإسلام ـ نفاقاً ـ بغية الإفساد لعقائد أهله:

فإنّ من أبرز خطط أعداء الإسلام ـ الذين دّك الإسلام معاقلهم، وحطّم عقائدهم ـ إثارة الشبهات والشكوك حول عقائده وأحكامه، وأقوى أسلوب لتأثير

---

(١) انظر: موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسُّنَّة ١/ ٤٤.
(٢) انظر: ص٧٢ ـ ٧٤.
(٣) انظر: المصدر السابق ١/ ٤٦.

هذه الشبهات أن يكون المثير لها ينتسب إلى الإسلام نفسه، وهذه من أمكر الحيل لأن الأُمَّـة لا يمكن أن تتقبل (الغزو من الخارج) لأنها قريبة عهد بجهاد الرسول ﷺ وأصحابه للكفّار والمـشـركين أما (الغزو من الداخل) فهـذا هـو الـداء الذي غفلوا عنه.

ولهذا نلاحظ أن رؤوس الضلالة ينتمي عدد منهم لفلسفات وأديان سحقها الإسلام وحرر الناس منها. فهذا عبد الله بن سبأ (يهودي) ومثله بشر المريسي، أما عبد الله بن المقفّع فهو (مجوسي) وإبراهيم النظام (برهمي) وعبدك الصوفي يدين بديانة الزهد الهندي (الثيوصوفيّة) وغيرهم.

والذي أثّر في منهج أهل الكلام هو انتماء بعض هؤلاء لهم، أو مناقشة أهل الكلام لبعض الزنادقة أو أصحاب الفلسفات من الأديان الأخرى مع عدم العلم الشرعي العاصم من الانحراف فأدَّى ذلك إلى التزام أهل الكلام ببعض اللوازم الباطلة أثناء الجدل معهم.

وقصة جهم بن صفوان في مناقشته للسُّمنيّة توضّح ذلك بجلاء[١].

٢ ـ حركة الترجمة[٢]:

لقد كانت حركة الترجمة من أهم العوامل التي أفرزت ظهور ما يسمى بـ«علم الكلام» لما أثارته من المصطلحات والمباحث الفلسفيّة والمنطقية، وهي بعيدة كل البعد عن القرآن والسُّنَّة ومنهج سلف الأمة أسلوباً ومضموناً.

والخطورة التي برزت في الترجمة ليست لذات الترجمة لأنها قد تكون نافعة إذا كان موضوعها نافعاً، والعكس بالعكس.

وهذه الترجمة التي اشتهرت في العهد العباسي على يد يحيى بن خالد البرمكي[٣] كانت للعلوم الفلسفيّة التي تتحدث عن ما وراء الطبيعة «الغيث»[٤].

---

(١) انظر قصته في: الرد على الزنادقة والجهميَّة، للإمام أحمد بن حنبل.

(٢) انظر في الكلام على بداية الترجمة وأحوالها: صون المنطق والكلام، للسيوطي، ص٤ ـ ١٤.

(٣) انظر في قصة طلب البرمكي كتب الفلسفة من ملك الروم، وحماية ملك الروم لبني قومه من مفاسدها، ثم إرسالها إلى المسلمين: صون المنطق والكلام، ص٧ ـ ٨.

(٤) تُرجمت بعضُ كتب الصناعات والطبّ وليس في هذا غضاضة ولا إنكار، لكن المصيبة =

والأُمَّة اليونانيّة أُمَّة وثنيّة، فلا يُتوّقع من فلسفتها في الله أو الرسل أو المعاد إلّا التخرّص والشرك والجاهليّة.

وهنا نسجل أمراً مهماً وهو أن هدف ترجمة هذه الكتب الضالة هو إظهار المجادلات والممارات في الله ورسله واليوم الآخر، ولهذا فإنّ المشاركين فيها هم: ما بين نصراني أو مجوسي أو زنديق، ولا يُعرَف أن أحداً من العلماء الصادقين الربانيين ـ وما أكثرهم في تلك الفترة ـ شارك في هذه الترجمة ولو على سبيل التأييد.

ولما أظهرت هذه الترجمة ثمارها الخبيثة «علم الكلام» وتبنّاه بعض الخلفاء ذاقت الأُمَّة من ويلاتهم ما يعرفه من اطَّلع على التاريخ(١).

إنّ ترجمة كتب الفلسفة سُبّة في تاريخ هذه الأُمَّة لمن قام به، وليس رمزاً للعلم والمعرفة أو علامة على الوعي الحضاري بالاستفادة مما عند الأمم الأخرى من أفكار كما يحلو للبعض أن يردد.

٣ ـ الجهل بالكتاب والسُّنَّة والبعد عنهما:

قال شيخ الإسلام ابن تيميّة: «ومن المعلوم أن المعظمين للفلسفة والكلام المعتقدين لمضمونهما هم أبعد عن معرفة الحديث... [و] هذا أمر محسوس، بل إذا كشفت أحوالهم وجدتهم من أجهل الناس بأقواله ﷺ وأحواله، وبواطن أموره وظواهرها، حتى لتجد كثيراً من العامة أعلم بذلك منهم، ولتجدهم لا يميزون بين ما قاله الرسول وما لم يقله، بل قد لا يفرقون بين حديث متواتر عنه، وحديث مكذوب موضوع عليه...

حتى تجد في أئمة علماء هؤلاء من لا يميّز بين القرآن وغيره، بل ربّما ذكرت عنده آية، فقال: لا نسلم صحة الحديث!، وربّما قال: لقوله عليه السلام كذا، وتكون آية من كتاب الله. وقد بلغنا من ذلك عجائب، وما لم يبلغنا أكثر.

= ترجمة الفكر الفلسفي الذي أغنانا الله عنه بما أنزل من الدين القويم.

(١) إذا أردت أن تعرف هذه الويلات فارجع إلى تاريخ علم الكلام، في كتب التاريخ، وأثر الفرقة والشرخ الذي أوصل إليه الأمة، فضلاً عن تأثير ما تبناه هذا العلم من عقائد على السلوك والأخلاق بَلْه العقيدة. وانظر: فتنة خلق القرآن في زمن المأمون كمثال على ذلك.

وحدثني ثقة أنّه تولَّى مدرسة مشهد الحسين بمصر بعض أئمة المتكلِّمين رجل يسمَّى شمس الدين الأصبهاني شيخ الإبكي، فأعطوه جزءاً من الربعة فقرأ: بسم الله الرحمٰن الرحيم ﴿الٓمٓصٓ ۝١﴾ حتى قيل له: ألف لام ميم صاد»[1].

٤ ـ ضعف الإيمان، واتِّباع الهوى:

إذا ضعف إيمان الإنسان، وحصل له اتِّباع للهوى قلّ تعظيمه لكلام الله وكلام رسوله ﷺ، وسهل عليه معارضتهما بما يتصوره حججاً عقليّة، وهي شبهات إلحاديّة، بل إنه قد يحصل له مناظرة فيدخل الخصومة بغرض الانتصار على خصمه وليس الهدف هو الوصول إلى الحق، وما يقتضيه رضوان الله تعالى.

والمستعرض لِسِيَر كثير من أئمة الكلام يجد عندهم من المجون والانحراف الأخلاقي والعقدي ومعارضة الشيء الكثير[2].

---

(١) نقض المنطق، مجموع الفتاوى ٤/ ٩٥ ـ ٩٦. وجهل المتكلمين بالسُّنَّة أمر مشهور، وسيأتي له زيادة بيان.

(٢) انظر: تأويل مختلف الحديث، لابن قتيبة الدِّيْنَوَرِي، ص٢٠ ـ ٢١، ٥٢ ـ ٥٣، ت: الأصفر، وانظر: موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسُّنَّة ١/ ٥٦.

المبحث الثاني

ذم السلف الصالح لعلم الكلام

قال تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ ٱلَّذِينَ يَخُوضُونَ فِيٓ ءَايَٰتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّىٰ يَخُوضُوا۟ فِى حَدِيثٍ غَيْرِهِۦ﴾ [الأنعام: ٦٨].

كان السلف يرون أن هذه الآية يقصد بها أهل الأهواء والجدل والضلالة[١].

ولقد نهى الله تعالى عن الجدال في كتابه فقال: ﴿مَا يُجَٰدِلُ فِيٓ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟﴾ [غافر: ٤]، وقال: ﴿وَإِنَّ ٱلَّذِينَ ٱخْتَلَفُوا۟ فِى ٱلْكِتَٰبِ لَفِى شِقَاقٍۭ بَعِيدٍ ﴿١٧٦﴾﴾[٢] [البقرة: ١٧٦].

وعن أبي أمامة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**ما ضلَّ قوم بعد هدى كانوا عليه إلّا أوتوا الجدل**» ثم تلا هذه الآية: ﴿مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًۢا ۚ بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ ﴿٥٨﴾﴾[٣]) [الزخرف: ٥٨].

---

(١) انظر: الإبانة، لابن بطة العكبري ٢/٤٩٦.

(٢) انظر: قول أبي العالية رحمه الله، في الإبانة ٢/٤٩٢، والدر المنثور ١/١٦٩.

(٣) رواه أحمد ٥/٢٥٢، ٢٥٦، وابن ماجه، المقدمة، باب اجتناب البدع والجدل، ت: =

وقد تواتر تحذير السلف الصالح من الجدل والمراء والمناظرات والخصومات، ومن ذلك:

ـ عن وهب بن منبّه رضي الله عنه قال: «دع المراء والجدل، فإنه لن يعجز أحد رجلين: رجل هو أعلم منك، فكيف تعادي وتجادل من هو أعلم منك؟.

ورجل أنت أعلم منه، فكيف تعادي وتجادل من أنت أعلم منه ولا يطيعك»(١).

ـ وعن إبراهيم النخعي ـ في قوله تعالى: ﴿فَأَغْرَيْنَا بَيْنَهُمُ ٱلْعَدَاوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ﴾ [المائدة: ١٤]. قال: «الخصومات والجدال في الدين»(٢).

ـ وقال العوام بن حوشب: «إياكم والخصومات في الدين، فإنها تحبط الأعمال»(٣).

ـ وقال الأوزاعي: «بلغني أن الله عز وجل إذا أراد بقوم شراً ألزمهم الجدل ومنعهم العمل»(٤).

ـ وقال الهيثم بن جميل: قلت لمالك بن أنس: يا أبا عبد الله الرجل يكون عالماً بالسُّنَّة أيجادل عنها؟ قال: لا، ولكن يخبر بالسُّنَّة، فإن قبلت وإلا سكت(٥).

ـ وقال مالك: «الجدل في الدين يُنشئ المراء، ويذهب بنور العلم من القلب ويقسي، ويورث الضغن»(٦).

والجدل والخصام والمناظرة من أوضح سمات علم الكلام، وأخبارهم ومصنفاتهم شاهدة بذلك.

وأهل الكلام معدودون من أهل البدع والأهواء وذلك لوجود البدع في مقالاتهم، فيشملهم كلام السلف المعروف المشهور في أهل الأهواء والبدع.

= إبراهيم عطوة قال الترمذي: «هذا حديث حسن صحيح»، والآجري في الشريعة ص٥٤، واللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة ١/ ١١٤، برقم (١٧٧).

(١) رواه ابن بطة في الإبانة ٢/ ٥٢٦ ح٦٣٨، وانظر: سير أعلام النبلاء ٤/ ٥٤٩.

(٢) رواه ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله ٢/ ٩٣٢.

(٣) المصدر السابق ٢/ ٩٣٢.

(٤) المصدر السابق ٢/ ٩٣٣، وانظر: سير أعلام النبلاء ٧/ ١٢١.

(٥) المصدر السابق ٢/ ٩٣٦.

(٦) رواه ابن بطة في الإبانة ٢/ ٥٣٠ (ح٦٥٣)، وانظر: سير أعلام النبلاء ٨/ ١٠٦.

وإجماع السلف الصالح منعقد على ذم علم الكلام وأهله ومصنفاتهم.

قال أبو عمر بن عبد البر: «أجمع أهل الفقه والآثار من جميع الأمصار أن أهل الكلام أهل بدع وزيغ ولا يُعَدُّون ـ عند الجميع ـ في طبقات الفقهاء، وإنما العلماء أهل الأثر والتفقه فيه، ويتفاضلون فيه بالإتقان والميز والفهم»[(١)].

قال أبو عبد الله عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن خويز منداد المصري المالكي في «كتاب الإجارات من كتابه في الخلاف» قال مالك: «ولا تجوز الإجازة في شيء من كتب أهل الأهواء والبدع والتنجيم»، وذكر كتاباً ثم قال[(٢)]: وكتب أهل الأهواء والبدع عند أصحابنا هي كتب أصحاب الكلام من المعتزلة وغيرهم، وتفسخ الإجازة في ذلك، وكذلك كتب القضاء بالنجوم وعزائم الجن وما أشبه ذلك.

وقال في كتاب الشهادات ـ في تأويل قول مالك: لا تجوز شهادة أهل البدع وأهل الأهواء ـ قال:

«أهل الأهواء عند مالك وسائر أصحابنا هم أهل الكلام، فكل متكلّم فهو من أهل الأهواء والبدع أشعرياً كان أو غير أشعري، ولا تقبل لهم شهادة في الإسلام، ويهجر ويؤدب على بدعته، فإن تمادى عليها استتيب منها»[(٣)].

وهكذا الحال عند الحنفيّة، قال ابن أبي العز الحنفي:

«وذكر الأصحاب في الفتاوى: أنه لو أوصى لعلماء بلده لا يدخل المتكلمون، ولو أوصى إنسان أن يُوقف من كتبه ما هو من كتب العلم، فأفتى السلف أن يباع ما فيها من كتب الكلام، وذكر ذلك بمعناه في «الفتاوى الظهيريّة»[(٤)].

وهكذا القول عند بقية أتباع المذاهب الأربعة.

والنصوص الواردة في ذم علم الكلام وأهله كثيرة[(٥)] سأذكر طرفاً منها باختصار ـ:

---

(١) جامع بيان العلم وفضله ٢/ ٩٤٢.

(٢) القائل هو ابن خويز منداد.

(٣) جامع بيان العلم وفضله ٢/ ٩٤٢ ـ ٩٤٣.

(٤) شرح الطحاوية، ص١١ ـ ١٢، ت: الأرناؤوط.

(٥) صنف جماعة من العلماء كتباً خاصة في ذم الكلام وأهله منها: =

ـ سئل الإمام أبو حنيفة: ما تقول فيما أحدث الناس من الكلام في الأعراض والأجسام؟ فقال: «مقالات الفلاسفة، عليك بالأثر وطريقة السلف وإياك وكل محدثة فإنها بدعة»(١).

ـ قال ابن المبارك: «إنا لنحكي كلام اليهود والنصارى ولا نستطيع أن نحكي كلام الجهميّة»(٢).

ـ عن عبد الرحمٰن بن مهدي قال: دخلت على مالك وعنده رجل يسأله عن القرآن، فقال: «لعلك من أصحاب عمرو بن عبيد؟ لعن الله عَمْراً فإنه ابتدع هذه البدعة من الكلام، ولو كان الكلام علماً لتكلم فيه الصحابة والتابعون كما تكلموا في الأحكام والشرائع، ولكنه باطل يدل على باطل»(٣).

ـ أما الشافعي فكلامه في هذا كثير مشهور ومن ذلك:

* قوله: «حكمي في أهل الكلام أن يُضربوا بالجريد، ويجلسوا على

= ـ كتاب أبي عبد الرحمٰن السلمي في ذم الكلام، ذكره شيخ الإسلام ابن تيميَّة في الاستقامة ١/٨٣ ولم أقف عليه مطبوعاً ولا مخطوطاً، وقد طبع ما انتخبه منه أبو الفضل المقري؛ وسيأتي.

ـ ذم الكلام وأهله للهروي، طبع جزء منه في خمسة أجزاء بتحقيق الدكتور عبد الرحمٰن الشبل.

ـ تحريم النظر في كتب الكلام لابن قدامة. مطبوع بتحقيق عبد الرحمٰن دمشقيَّة.

ـ ذم الكلام لأبي الفضل المقرئ، وهو عبارة عن اختصار من ردّ السلمي على أهل الكلام الذي سبقت الإشارة إليه.

ـ الغنية عن الكلام وأهله لأبي سليمان الخطابي، ولم أطلع عليه، وقد نقل عنه شيخ الإسلام في درء التعارض نصوصاً كثيرة، وقد ذكره السيوطي في صون المنطق والكلام.

ـ صون المنطق والكلام عن علم المنطق والكلام للسيوطي، مطبوع بتحقيق الدكتور علي سامي النشار.

(١) انظر: ذكر المنطق والكلام ص٣٢.

(٢) رواه عبد الله بن الإمام أحمد في السُّنَّة ١/١١١ ح٢٣، والآجري في الشريعة، ص٣٠٥ وصححه ابن القيّم في اجتماع الجيوش الإسلاميَّة، ص١٣٥، ت: المعتق.

(٣) رواه الهروي في ذم الكلام وأهله، ص٢٩٤.

وليس مراد الإمام مالك بالكلام هنا: العقيدة أو أصول الدين، أو التوحيد، كما يحلو لأصحابه أن يسموه؛ لأنه ذمه وأخبر أن أصحابه والتابعين ما تكلموا به وهذا لا يحمل على تلك الأسماء الشريفة قطعاً. لكن مراده العلم المعروف ذو الصيغة المعروفة، والمنهج الجدلي المخصوص.

الإبل، ويُطاف بهم في العشائر والقبائل، ويُنادى عليهم: هذا جزاء من ترك الكتاب والسُّنَّة وأقبل على الكلام»[(١)].

* وقوله: «لو علم الناس ما في الكلام [من][(٢)] الأهواء لفروا منه كما يُفرّ من الأسد»[(٣)].

* وقوله: «إني اطلعتُ من أهل الكلام على شيء ما ظننته قط، ولأن يُبتلى المرء بكل ما نهى الله عنه ما عدا الشرك خير له من أن يبتلى من الكلام»[(٤)].

* وقوله: «من تردَّى في الكلام لم يفلح»[(٥)].

ـ قال الإمام أحمد: «لا يفلح صاحب كلام أبداً، ولا تكاد ترى أحداً نظر في الكلام إلّا وفي قلبه غل»[(٦)].

ـ وقال ـ أيضاً ـ: «لا تجالسوا أهل الكلام وإن ذبوا عن السُّنَّة»[(٧)].

ـ وقال: «أهل الكلام زنادقة»[(٨)].

ـ وقال أبو يوسف: «من طلب العلم بالكلام تزندق، ومن طلب غريب الحديث كذب، ومن طلب المال بالكيمياء أفلس»[(٩)].

---

(١) رواه ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله ٢/ ٩٤١.

(٢) في الأصل [في] ويبدو أن الصواب ما أثبتّه.

(٣) رواه ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله ٢/ ٩٤١، وانظر: تبيين كذب المفتري ص٣٣٦، وسير أعلام النبلاء ١٠/ ١٦، ١٨.

(٤) رواه ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله ٢/ ٩٣٩، وابن أبي حاتم في آداب الشافعي ومناقبه، ص١٨٢، ١٨٧، واللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة ١/ ١٤٥ ـ ١٤٧، وابن بطة في الإبانة ٢/ ٥٣٤ ـ ٥٣٦، وانظر: تبيين كذب المفتري، ص٣٣٥ ـ ٣٣٧.

(٥) رواه ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله ٢/ ٩٤١، وابن أبي حاتم في آداب الشافعي ومناقبه، ص١٨٦، وابن بطة في الإبانة ٢/ ٥٣٥ ـ ٥٣٦، واللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة ٢/ ١٤٦، وسير أعلام النبلاء ١٠/ ١٨، ٢٧، وانظر: تبيين كذب المفتري ص٣٣٥.

(٦) رواه ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله ٢/ ٩٤٢.

(٧) رواه ابن الجوزي في مناقب الإمام أحمد، ص٢٠٥، قلتُ: كأنه يشير إلى الكلابيّة!

(٨) تلبيس إبليس، ص٨٣، وللإمام أحمد مواقف مشهورة وأقوال مأثورة في نقد علم الكلام. انظر: المسائل والرسائل المرويّة عن الإمام أحمد بن حنبل في العقيدة ٢/ ٣٩٨.

(٩) رواه اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة ١/ ١٤٧ بدون «ومن طلب غريب الحديث كذب»، وابن بطة في الإبانة ٢/ ٥٣٧، وسير أعلام النبلاء ٨/ ٥٣٧، وانظر: تبيين كذب المفتري ٣٣٣.

ـ وقال ـ أيضاً ـ: «العلم بالخصومة والكلام جهل، والجهل بالخصومة والكلام علم»[١].

ـ وقال الإمام عبد الله بن داود الخريبي: «ليس الدين بالكلام إنما الدين بالآثار»[٢].

وقد حرم العلماء بيع كتب الفلسفة وعلم الكلام، وأتلفوها، ومنعوا تداولها[٣].

وهذا التحذير الشديد من علم الكلام عند السلف هو لما يتضمنه الكلام من الخطر على الإسلام والمسلمين، فهو سبب في إفساد العقيدة وظهور الفرق والمذاهب المتناحرة المختلفة، وإذا تفرقت الأُمَّة ضعفت وانهزمت أمام أعدائها.

وعلم الكلام ليس للمسلمين حاجة فيه سواء في تقرير العقيدة أو الدفاع عنها، فإن القول[٤] بأن السلف مع ذمهم لعلم الكلام وأهله قد اضطروا للبحث في بعض مسائله لدفع شبهات الكفار والزنادقة عليه ملحوظات منها:

أولاً: أن في القرآن والسُّنَّة غُنية في كيفيّة دفع الشبهات بمنهج شرعي منضبط، أما الكلاميون فإنهم يقررون أصلاً في باب المجادلة ثم يلتزمون لوازمه الباطلة وتكون مخالفة للنصوص.

ثانياً: أن القرآن يتضمن حججاً عقلية دامغة، وهذه الحجج لا تأثير لها على بقيّة أجزاء العقيدة، كما أنها سهلة ميسرة يدركها الإنسان بفطرته، وحجج أهل الكلام معقّدة وغامضة، وقد تكون في بعض الأحيان ضعيفة وهزيلة، فيستأسد عليهم أهل الملل الأخرى، ويتسلط عليهم الفلاسفة والباطنيّة[٥].

ثالثاً: ليس بصحيح أن السلف اضطروا في الدفاع عن العقيدة إلى علم الكلام ولا يعرف عن أحد منهم استعمال هذا العلم في هذا الصدد أبداً.

---

(١) رواه ابن بطة في الإبانة ١/٤١٩، ٢/٥٣٦، وانظر: سير أعلام النبلاء ٨/٥٣٩.

(٢) انظر: سير أعلام النبلاء ٩/٣٤٩، تذكر الحفاظ ١/٣٣٨.

(٣) انظر: سير أعلام النبلاء ٥/٤٥ ـ ٤٦، وكتب حذر منها العلماء ١/٣٥ ـ ٥٢.

(٤) هذا القول هو لأحد الباحثين، وهو الأستاذ سليمان الغصن، انظر: موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسُّنَّة ١/٩٤ ـ ٩٥.

(٥) انظر، في تسلط الفلاسفة والباطنيّة على المتكلمين: موقف ابن تيمية من الأشاعرة ٢/ ٨٩٦ ـ ٩٢٣.

رابعاً: أن علم الكلام علم بدعي محرم، والرد على شبهات الكفار به ممنوع لأنه من باب «إن الله لم يجعل شفاء هذه الأمة فيما حرّم عليهم» لا سيما إذا عرفت أن في القرآن غنية وكفاية عنه.

قال الدارقطني: «ما شيء أبغض إليّ من علم الكلام»(١).

قال الذهبي: «قلتُ: لم يدخل الرجل أبداً في علم الكلام ولا الجدال، ولا خاض في ذلك بل كان سلفياً»(٢).

قال الإمام البربهاري: «واعلم أنه لم تكن زندقة، ولا كفر، ولا شكوك، ولا بدعة، ولا ضلالة، ولا حيرة في الدين إلا من الكلام، وأهل الكلام، والجدل والمراء والخصومة والعجب»(٣).

والسبب في ذم السلف لعلم الكلام، ليس لأنّه اشتمل على مصطلحات جديدة وإنما ذموه لأمور منها:

ـ اشتمال الكلام عل بدع وضلالات تُغيّر معاني ومفاهيم العقيدة الصحيحة.

ـ تهوينهم لشأن النصوص وردّ معانيها واعتقادهم أن ظاهرها الدعوة إلى الكفر، ووضع العقل سلطاناً عليها وتعظيمه واعتباره الأصل في التلقي والاستدلال.

ـ اشتمال مصطلحاتهم على معانٍ مجملة فإثباتها بإطلاق فيه إثبات لشيء من الباطل، ونفيها بإطلاق فيه نفي لشيء من الحقّ.

ـ أنه سبب التفرق والاختلاف لأنه يدعو إلى الجدل والخصومات.

ـ أن الكلام يفضي بأهله إلى الشك والحيرة والاضطراب.

ـ أنه يخالف المنهج القرآني في عرض العقيدة وتقريرها والدفاع عنها.

قال ابن حجر: «وقد توسع من تأخر عن القرون الثلاثة الفاضلة في غالب الأمور التي أنكرها أئمة التابعين وأتباعهم، ولم يقتنعوا بذلك حتى مزجوا مسائل

---

(١) انظر: سير أعلام النبلاء ١٦/٤٥٧ وقد صحح الذهبي هذا النص إلى الدارقطني.

(٢) المصدر السابق، نفس الجزء والصفحة.

(٣) شرح السُّنَّة، ص٣٨.

الديانة بكلام اليونان، وجعلوا كلام الفلاسفة أصلاً يردون إليه ما خالفه من الآثار بالتأويل، ولو كان مستكرهاً، ثم لم يكتفوا بذلك؛ حتى زعموا أن الذي رتبوه هو أشرف العلوم وأولاها بالتحصيل، وأن من لم يستعمل ما اصطلحوا عليه فهو عامي جاهل، فالسعيد من تمسك بما كان عليه السلف واجتنب ما أحدثه الخلف»[(١)].

ومما يدل على فساد علم الكلام رجوع كثير من المتكلمين عنه وذمهم له، وهم أعرف الناس به[(٢)].

وقد نقل الغزالي في الإحياء إجماع السلف الصالح على تحريم علم الكلام، وأنه بدعة محدثة[(٣)].

ولما أراد بعض الأشاعرة الجواب عن ذم الشافعي وغيره لعلم الكلام، أجابوا بما يتضمّن إقرارهم بذم علم الكلام عند السلف؛ حيث أقرّوا بذم علم الكلام ثم حولوه على المعتزلة، والحقيقة أن الأشاعرة متكلمون كالمعتزلة كما يشهد بهذا مصنفاتهم من أبي الحسن الأشعري ومن بعده.

يقول شيخ الإسلام ـ بعد نقله كلام بعض الأشاعرة في ذلك ـ[(٤)]:

«وهذا اتفاق من علماء الأشعرية ـ مع غيرهم من الطوائف المعظمين للسلف ـ على أن الكلام المذموم عند السلف كلام من يترك الكتاب والسُّنَّة، ويقول في الأصول على عقله، فكيف بمن يعارض الكتاب والسُّنَّة بعقله؟»[(٥)].

وهذا هو حال متكلمي الأشاعرة والماتريديّة، فإنهم وافقوا المعتزلة في ذلك وزاد بعضهم بمقالات أشنع[(٦)].

---

(١) فتح الباري ١٣/ ٢٥٣.
(٢) سيأتي شواهد ذلك في المبحث الثالث: أهم سمات أهل الكلام، ص٦٤.
(٣) انظر: الإحياء ١/ ٩٤ ـ ٩٥، وانظر: درء التعارض ٧/ ١٤٦.
(٤) انظر: درء التعارض ٧/ ٢٥٢، ٢٧٣ ـ ٢٧٤.
(٥) المصدر السابق ٧/ ٢٧٤ ـ ٢٧٥.
(٦) مثل قول الرازي بأن الأدلة السمعيّة لا تفيد اليقين، والمعتزلة لا يقولون ذلك، بل يقولون: إنها تفيد اليقين، ويستدلون بها أعظم مما يستدل بها هؤلاء، انظر: درء التعارض ٧/ ٢٧٥.

ولقد دافع الأشاعرة عن علم الكلام دفاعاً كبيراً[١]، وحاولوا تأويل نصوص السلف لا سيما ما قاله الشافعي في ذم علم الكلام.

وسأكتفي[٢] بذكر أمرين من ذلك:

الأول: جعلوا المراد بذم الكلام هم: القدريّة (المعتزلة)، وحفص الفرد الذي ذمه الشافعي من القدريّة، فيحمل كلام الأئمة عليه، ولا يتجاوز به حده[٣].

الثاني: أن الأدلة العقليّة التي استعملها أهل الكلام موجودة في القرآن، فدليل الإعراض موجود في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ رَءَا كَوْكَبًا﴾ [الأنعام: ٧٦] الآية في قصة إبراهيم عليه السلام. ودليل التمانع موجود في قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢] وهكذا غيرها من الأدلة[٤].

والجواب عنهما هو:

ـ أن السلف عندما ذموا علم الكلام ذموه لمنهجه في التلقي والاستدلال، وموقفه من النصوص الشرعيّة، ولم يربطون بفرقة معيّنة بل جاء كلامهم عاماً غير مخصَّص فهو يشمل المعتزلة والأشعرية والماتريدية، ولا مبرر لتخصيصه بالمعتزلة فقط، إذ العلّة في ذم المعتزلة موجودة عند الأشعرية والماتريديّة، والعلة تدور مع معلولها وجوداً وعدماً.

ـ أن المتأخرين من المتكلمين المنتسبين للسلف وللأئمة وافقوا أصول

---

(١) كتب أهل الكلام في الدفاع عن هذا العلم كتباً مستقلة، أو فصولاً ضمن كتب ومن ذلك:
ـ استحسان الخوض في علم الكلام (لأبي الحسن الأشعري).
ـ مناقب الشافعي (للبيهقي).
ـ شرح العقائد النسفيّة (للتفتازاني).
ـ تبيين كذب المفتري (لابن عساكر الدمشقي).
ـ إشارات المرام (للبياضي).
ـ قواعد العقائد (لأبي حامد الغزالي).

(٢) انظر في حجج أهل الكلام في الدفاع عنه والجواب عليها: موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسُّنَّة ١/ ٩٦ ـ ١٠٢.

(٣) انظر: تبيين كذب المفتري، ص٣٣٦، ودرء التعارض ٧/ ٢٤٦.

(٤) انظر: رسالة استحسان الخوض في علم الكلام ص٣.

المعتزلة والجهميّة حتى إنهم وافقوهم في مقالاتهم، وهذا معروف لمن اطلع على كتبهم.

فردود الدارمي والإمام أحمد وغيرهم من السلف على الجهمية والمعتزلة هي ردود أيضاً على الأشاعرة والماتريديّة للتوافق بينهما[١].

ـ أنّ حفص الفرد الذي ذمه الشافعي لم يكن قدرياً ـ كما زعموا ـ بل هو على مذهب ضرار بن عمرو الكوفي وهو من المثبتين للقدر، ولكنه من نفاة الصفات، وكانت مناظرة الشافعي له في القرآن: هل هو مخلوق أم لا[٢].

فذم الشافعي له ليس لأنه قدرياً ـ كما زعموا ـ وإنما لأجل نفي الصفات وهو ما يتفق فيه الأشاعرة مع حفص الفرد لا سيما المتأخرين.

ـ أن المتتبع لحقيقة علم الكلام ومنهجه يجد أن حقيقته واحدة، سواء في الموضوع أو الأسلوب أو المضمون. وذم السلف لعلم الكلام يشمل كل زمان له لوجود علة الذم وهي الابتداع والانحراف.

ـ أما استدلالهم على بدعهم بالنصوص الشرعيّة فهو من لبس الحق بالباطل، فإن البدعة لا يمكن أن تكون باطلاً محضاً؛ لأنها لو كانت كذلك لردها الناس، وليست حقاً محضاً لأنها لو كانت كذلك لقبلها الناس، وإنما هي لبس للحق بالباطل كما قال تعالى: ﴿وَلَا تَلْبِسُوا۟ ٱلْحَقَّ بِٱلْبَٰطِلِ وَتَكْتُمُوا۟ ٱلْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٤٢﴾﴾ [البقرة: ٤٢].

ولا يصح لهم الاستدلال على أصولهم البدعية بهذه النصوص، وسيأتي تفصيل الرد عليهم في تلك الاستدلالات ـ إن شاء الله تعالى ـ[٣].

وأوسع من كتب في ذم علم الكلام أبو إسماعيل الهروي ـ رحمه الله تعالى ـ (ت٤٨١هـ) في كتابه «ذم الكلام وأهله»[٤]، وقد أفرد باباً طويلاً في

---

(١) انظر إلى إرجاع أقوال الأشاعرة المخالفة لمذهب أهل السُّنَّة إلى أصول الفلاسفة والجهمية والمعتزلة: موقف ابن تيميّة من الأشاعرة ٢/٨٠٣، ٨١٧.

(٢) انظر: مقالات الإسلاميين، ص٢٨١ ـ ٢٨٢، ت: ريتر.

(٣) انظر: درء التعارض ٧/ ٢٥٠.

(٤) طبع جزء من الكتاب بتحقيق الدكتور عبد الرحمٰن الشبل، وصل فيه إلى نهاية الطبقة الخامسة، وذلك في خمسة أجزاء، وما يزال بقية الكتاب مخطوطاً حتى الآن، حسب علمي.

كتاب سماه «باب إنكار أئمة الإسلام ما أحدثه المتكلمين في الدين من الأغاليط، وصعاب الكلام والشبه والمجادلة، وزايغ التأويل والمهازلة، وآرائهم فيهم على الطبقات»[١]، ثم ذكر نصوص أئمة الإسلام في كل قرن يذمون علم الكلام وأهله، ويبينون مهازله وانحرافاته وذلك في تسع طبقات متوالية.

وقد تُوفِّي أبو إسماعيل الهروي بعد ظهور الكُلابيّة والأشعرية الذين ينتسبون إلى السلف وأهل السُّنَّة، ويؤوِّلون نصوص السلف في ذم علم الكلام على غيرهم، ولهذا أفرد طبقة كاملة في نقل ذم السلف لعلم الكلام ممن عاصر الكلابيّة؛ فقال: «الطبقة السابعة وفيهم نجمت الكلابيّة»[٢]، وقال في التي تليها: «الطبقة الثامنة وفيهم نجمت الأشعرية»[٣]. ولطول ما نقل عن السلف في ذلك؛ أكتفي بما تقدم نقله، ومن أراد الزيادة فليراجع الكتاب الآنف الذكر.

وكذلك ممن شنّع على الكلابيّة والأشعرية واعتبرهم من أهل الكلام الإمام أبو نصر السجزي فقد اعتبرهم أشد ضرراً من المعتزلة فقال: «ثم بُلي أهل السُّنَّة بعد هؤلاء ـ يعني: المعتزلة ـ بقوم يَدّعون أنهم من أهل الاتِّباع، وضررهم أكثر من ضرر المعتزلة وغيرهم؛ وهم أَبو محمد بن كُلَّاب، وأبو العباس القلانسي، وأبو الحسن الأشعري»[٤].

ثم علل ذلك بأمرين:

أحدهما: أن ردَّ هؤلاء على أهل السُّنَّة أكثر من ردهم على المعتزلة.

والثاني: أن أمر المعتزلة ظاهر، ليس فيه تمويه كحال هؤلاء[٥].

---

(١) انظر: ذم الكلام وأصله، للهروي ٤/ ٢٢١.
(٢) انظر: المصدر السابق، مخطوط، (ق٢/ ٤٤٣).
(٣) انظر: المصدر السابق، مخطوط (ق٢/ ٤٦٥).
(٤) الرد على من أنكر الحرف والصوت، ص٢٢٢.
(٥) انظر: المصدر السابق، ص٢٢٣، ١٧٧ ـ ١٧٨.

المبحث الثالث

أهم سمات أهل الكلام

لكل فرقة من الفرق سمة وصبغة تتميّز بها عن غيرها، وهذه السمات العامة قد يحصل مشاركة غيرها من الفرق فيها، لكنها مجتمعة تميّز المناهج بعضها عن بعض.

وهناك فرق بين الأصول والسمات: فالأصول عبارة عن قواعد عقدية في المسائل والدلائل، أما السمات فهي صفات هذه الفرقة أو تلك.

وهناك سمات كثيرة لأهل الكلام أذكر منها ما يلي[1]:

١ ـ **الوقوع في التناقض**، «فإنك تجد أهل الكلام أكثر الناس انتقالاً من قول إلى قول، وجزماً بالقول في موضع وجزماً بنقيضه وتكفير قائله في موضع آخر»[2]، كما قال تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَـٰفًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾﴾ [النساء: ٨٢].

ولعل السبب في هذا التناقض ـ بعد كونه بدعة، وكل البدع متناقضة ـ هو

(١) انظر: موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسُّنَّة ١/ ٨٧.

(٢) نقض المنطق، ص٤٢.

المنهج التلفيقي الذي أراد أتباعه ـ وهم أهل الكلام ـ أن يجمعوا به بين الوحي والفلسفة وبين منهج القرآن ومنهج اليونان، والخروج برأي وسط بينهما أو مركب منهما!![(١)].

والحقيقة أن هذا التناقض يؤول في نهايته إلى الخروج عن الوحي والقرآن والانحياز إلى جانب الفلسفة. وهذا ظاهر في مقالاتهم.

ولهذا التناقض أمثلة كثيرة في عقائدهم، وأكتفي بذكر أربعة أمثلة لأكبر طائفة من أهل الكلام، وهم «الأشاعرة»، وهي[(٢)]:

المثال الأول: أنهم أثبتوا سبع صفات لله تعالى سموها صفات المعاني، ونفوا بقيّة الصفات مع أنه لا فرق بين ما أثبتوه وما نفوه، وعللوا نفي بقية الصفات بأنها أعراض، والباري لا تقوم به الأعراض. أما ما أثبتوه فقالوا: هي صفات وليست أعراضاً، والصفات والأعراض في المخلوق ـ عندهم ـ سواء. ولم يذكروا فرقاً معقولاً في التفريق بين الصفات والأعراض في حق الله تعالى، كما أن مخالفهم يصح له أن يدعي أن كل ما سموه صفاتٍ فهي أعراض، وكلما سموه أعراضاً فهي صفات ولا فرق.

المثال الثاني: أثبتوا الرؤية، وقالوا بنفي الجهة عن الله تعالى، وذلك لنفيهم العلو عن الله تعالى. وقد توصلوا في نهاية الأمر إلى ترجيح نفي العلو، وقالوا: الرؤية هي انكشاف علمي بغير مقابلة.

المثال الثالث: أنهم جعلوا العقل حاكماً على الشرع، وأنه هو مصدر التلقي فالأصل في إثبات العقائد هو العقل وهو مقدم على النقل عند التعارض، وحينئذٍ فالنقل إما أن يُرَد أو يؤول، ومع ذلك قالوا: إن العقل لا يُدْرِك الحسن والقبح بل هما مسألتان سمعيتان.

فجعلوا نصوص علو الله على خلقه معارضة للقواطع العقليّة في حين جعلوا قبح الزنا والكذب مسألة سمعيّة.

المثال الرابع: أنهم لم يقبلوا أحاديث الآحاد في العقيدة مهما بلغت من

---

(١) انظر: المسألة المصرية في القرآن، مجموع الفتاوى ١٢/ ٢٠٤ ـ ٢٠٦.

(٢) وليس المراد في هذه الأمثلة بيان وجه الحق في المسألة وإنما التدليل على وجود التناقض.

القوة والصحة وجعلوا المتواتر ظني الدلالة لا يدل على اليقين ثم أسسوا مذهبهم في الكلام والاستواء على بيتين غير ثابتين لشاعرٍ نصراني (الأخطل) أما دليلهم على الكلام النفسي فقوله:

ـ إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

وأما دليلهم على أن الاستواء بمعنى الاستيلاء فقوله:

ـ قد استوى بشر على العراق من غير سيف أو دم مراق

٢ ـ كثرة الجدل واتِّباع المتشابه:

لقد اتخذ المتكلمون الجدل وسيلة للبحث في العقيدة[١]، وهذه السمة واضحة في كتبهم فإنها مبنيّة على «إن قالوا.. قلنا»، وقد يكثر الخلاف بينهم ويطول وتكون نتيجته أن الخلاف لفظي.

وهم يتبعون المتشابه لنصرة أقوالهم، والرد على خصومهم وإفحامهم.

سُئلت زوجة واصل بن عطاء ـ وهي أخت عمرو بن عبيد ـ قيل لها: كيف كان علمهما ـ أي: واصل وعمرو ـ؟ قالت: «كان واصل إذا جنّه الليل صف قدميه يُصلي، ولوح ودواة موضوعان؛ فإذا مرت به آية فيها حُجّة على مخالف جلس فكتبها ثم عاد في صلاته»[٢].

---

(١) وردت نصوص كثيرة في النهي عن الجدل، كما وردت نصوص أيضاً في إباحته، والجمع بينها أن الجدل منه ما هو محمود وهو البحث العلمي المتجرد عن الهوى ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾؟ [العنكبوت: ٤٦] وقوله تعالى: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾؟ [النحل: ١٢٥] ويلاحظ في آية النحل أن الجدل وسيلة من وسائل الدعوة ومن الجدل المحمود الأدلة العقليّة في القرآن الكريم. ومن الجدل ما هو مذموم وهو التعسف في النقاش واللجاجة في الخصومة لإثبات الرأي مع وضوح بطلانه، ومنه إخراج الأدلة الشرعيّة واعتبار العقل حاكماً عليها في الأمور الغيبيّة ومنه قوله تعالى: ﴿وَقَالُوٓاْ ءَأَٰلِهَتُنَا خَيْرٌ أَمْ هُوَ مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًۢا بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ ۝٥٨﴾؟ [الزخرف: ٥٨] وقوله تعالى: ﴿وَجَٰدَلُواْ بِٱلْبَٰطِلِ لِيُدْحِضُواْ بِهِ﴾؟ [غافر: ٥].

وجدل المتكلمين من هذا النوع كما يظهر ذلك جلياً في كتبهم ومناقشاتهم للمسائل العقديّة: انظر في ذم الجدل، ذم الكلام وأهله، للهروي ١/١٣١ وما بعدها.

(٢) المنية والأمل، ص١٤١.

٣ ـ الغلوّ في تعظيم العقل وجَعْله مصدراً للتلقي:

وقد تَمثّل تعظيمهم للعقل فيما يلي:

ـ أن الأدلة العقليّة هي الأصل في الاستدلال على المطالب الإلٰهيّة؛ لأن دلالتها يقينيّة!

ـ أن العقل هو أصل النقل، فلا يمكن معرفة صحة الظواهر النقليّة إلّا بمعرفة الصانع وصفاته ودلالة المعجزة على صدق الرسول ﷺ وهذا لا يتمّ إلا بالعقل!.

ـ إذا حصل التعارض بين النقل والعقل، فيقطع بمقتضى الدليل العقلي القاطع!، ثم النقل إما أن يكون غير صحيح أو يؤول على سبيل التبرع[(١)]!.

ـ أنهم أصّلوا أصولاً عقلية من خلال جدالهم مع الفلاسفة، وجعلوها حاكمة على الكتاب والسُّنَّة. وكفّروا وفسّقوا وخطّأوا من خالف هذه الأصول المبتدعة[(٢)]! بل إنهم اختلفوا وتفرقوا فيما بينهم، وكفّر بعضهم بعضاً عند اختلافهم في هذه الأصول[(٣)].

٤ ـ قلة التعظيم للنصوص الشرعية، وهذه السمة وجه آخر لاتخاذهم العقل مصدراً للتلقي.

وقد تمثل قلة تعظيمهم للنصوص الشرعية فيما يلي:

ـ جعل النصوص تابعة للعقل، فهو أصل لها وهي تابعة له!

ـ أن المتواتر من النصوص لا يفيدُ اليقين من جهة الدلالة حتى يجتاز عشر عقبات!

ـ أن أخبار الآحاد الصحيحة لا تقبل في العقيدة؛ لأنها ظنيّة الثبوت، والعقيدة لا يستدل عليها إلّا بالقطعي!

ـ أن النصوص إذا عارضت العقل فيقدّم العقل عليها، وهي: إما أنها غير صحيحة أو يجوز تأويلها عن الظاهر الكفري على سبيل التبرع!!

---

(١) هذا هو خلاصة القانون الكلي للرازي.

(٢) انظر: درء التعارض ١/ ٢٧٧.

(٣) انظر: نقض المنطق، ص٤٣.

ـ قال بعضهم: إنّ التمسك في أصول العقائد بمجرد ظواهر الكتاب والسُّنَّة من أصول الكفر![(١)][(٢)].

٥ ـ كثرة الشك والتوقف والاضطراب والحيرة، مما دعا عدداً كبيراً من أئمتهم الكبار إلى الرجوع عن مناهجهم الكلاميّة، وذمها:

«وقد اعترف أكثر أئمة أهل الكلام والفلسفة من الأولين والآخرين بأن أكثر الطرائق التي سلكوها في أمور الربوبيّة بالأقيسة التي ضربوها لا تفضي بهم إلى العلم واليقين»[(٣)].

وقد قال شيخ الإسلام ابن تيميّة: «وأساطين الفلسفة يزعمون أنهم لا يصلون فيه ـ أي: العلم الإلٰهي ـ إلى اليقين، وإنما يتكلمون فيه بالأَوْلى والأحرى والأخلق.

وأكثر الفضلاء العارفين بالكلام والفلسفة، بل وبالتصوف الذين لم يحققوا ما جاء به الرسول تجدهم فيه حيارى!»[(٤)].

«ولهذا قال ابن رشد الحفيد: «ومَنْ الذي قال في الإلٰهيات ما يُعتد به؟»، وأبو الحسن الآمدي في عامة كتبه هو واقف في المسائل الكبار يزيّف حجج الطوائف ويبقى حائراً أو واقفاً»[(٥)].

وقد رجع بعض أئمة الكلام المعروفين عنه، وأَختارُ منهم ما يلي:

ـ قال نعيم بن حماد (ت٢٢٩هـ): «أنا كنت جهمياً فلذلك عرفت كلامهم، فلما طلبت الحديث عرفت أن أمرهم يرجع إلى التعطيل»[(٦)].

ـ وثبت أن أبا الحسن الأشعري (ت٣٢٤هـ) رجع عن مذهب المعتزلة إلى مذهب ابن كُلّاب ثم إلى منهج السلف في الجملة[(٧)].

---

(١) انظر: حاشية الصاوي على الجلالين ٣/ ٩، وشرح الكبرى للسنوسي، ص٥٠٢.

(٢) وقلة تعظيمهم للنصوص مشهور عنهم. انظر أمثلة على ذلك في: شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة ٤/ ٤٣٧، ودرء التعارض ٢/ ١٣، والصواعق المرسلة ٣/ ١٠٦٥ ـ ١١٣١.

(٣) الاستقامة ١/ ٧٩، وانظر: الصواعق المرسلة ٢/ ٦٦٣ ـ ٦٧٠.

(٤) درء التعارض ١/ ١٦١ ـ ١٦٢.

(٥) نفس المرجع ونفس الصفحة.

(٦) انظر: سير أعلام النبلاء ١٠/ ٥٩٧.

(٧) انظر: موقف ابن تيمية من الأشاعرة ١/ ٣٦١ ـ ٤٠٩.

ـ وقال إمام الحرمين الجويني (ت٤٧٨هـ) ـ في مرضه الذي مات فيه بنيسابور ـ: «اشهدوا عليّ أني رجعت عن كل مقالة قلتها أخالف فيها ما قال السلف الصالح ﷺ، وإني أموت على ما يموت عليه عجائز نيسابور»[١].

ـ وقال ـ أيضاً ـ: «يا أصحابنا لا تشتغلوا بالكلام فلو عرفت أن الكلام يبلغ بي ما بلغ ما اشتغلت به»[٢].

ـ وقال ـ أيضاً ـ: «قرأتُ خمسين ألفاً في خمسين ألفاً، ثم خلّيت أهل الإسلام بإسلامهم فيها وعلومهم الظاهرة، وركبت البحر الخضم، وغصت في الذي نهى أهل الإسلام، كل ذلك في طلب الحقّ، وكنت أهرب في سالف الدهر من التقليد، والآن فقد رجعت إلى كلمة الحق، عليكم بدين العجائز، فإن لم يدركني الحق بلطيف برّه، فأموت على دين العجائز، ويختم عاقبة أمري عند الرحيل على كلمة الإخلاص: لا إلٰه إلا الله؛ فالويل لابن الجويني»[٣].

ـ وقال الشهرستاني (ت٥٤٨هـ): «أما بعد فقد أشار إلي من إشارته غُنْم وطاعته حَتْم أن أجمع له مشكلات الأصول وأحل له ما انعقد من غوامضها على أرباب العقول لحسن ظنه بي أني وقفت على نهايات النظر وفزت بغايات مطارح الفكر ولعله استسمن ذا ورم ونفخ في غير ضرم، لعمري:

لقد طفت في تلك المعاهد كلها ... وسيّرتُ طرفي بين تلك المعالم
فلم أر إلا واضعاً كف حائر ... على ذقن أو قارعاً سنّ نادم»[٤]

وقال: «عليكم بدين العجائز فهو من أسنى الجوائز»[٥].

---

(١) انظر: التسعينيّة، ص ٣٠٠، وسير أعلام النبلاء ١٨/ ٤٧٤.

(٢) انظر: نقض المنطق ٦١، وسير أعلام النبلاء ١٨/ ٤٧٤، وشرح الطحاوية، ت: الأرناؤوط.

(٣) سير أعلام النبلاء ١٨/ ٤٧١، ودرء التعارض ٨/٤٧، ونقض المنطق، ص٦١، وانظر ما نقله عنه الفقيه غانم الموشيلي، في ذات الموضوع: سير أعلام النبلاء ١٨/ ٤٧٣، وصون المنطق والكلام، ص١٨٣.

(٤) نهاية الإقدام، المقدمة، ص٣، ٤. وقد عارض العلّامة الصنعاني هذين البيتين بقوله:
لَعلّكَ أهملت الطواف بمعهد الرّ ... سولِ ومن والاهُ من كل عالم
فما حار من يهدي بهدي محمدٍ ... ولستَ تراه قارعاً سِنّ نادمِ

(٥) نهاية الإقدام، ص٤.

ـ وقال الغزالي (ت٥٠٥هـ): «أكثر الناس شكاً عند الموت أهل الكلام»[١].

وقد قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «ولهذا تجد أبا حامد ـ مع فرط ذكائه وتألهه، ومعرفته بالكلام والفلسفة، وسلوكه طريق الزهد والرياضة والتصوف ـ ينتهي في هذه المسائل إلى الوقف، ويحيل في آخر أمره على طريقة أهل الكشف[٢]، وإن كان بعد ذلك رجع إلى طريقة أهل الحديث، ومات وهو يشتغل في صحيح البخاري»[٣].

ـ وقال الفخر الرازي (ت٦٠٦هـ) ـ عن العلم الإلٰهي ـ:

«ومَنْ الذي وصل إلى هذا الباب أو ذاق من هذا الشراب؟، ثم أنشد:

نهاية إقدام العقول عقال ... وأكثر سعي العالمين ضلال

وأرواحنا في وحشة من جسومنا ... وحاصل دنيانا أذى ووبال

ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا ... سوى أن جمعنا فيه قيل وقالوا

لقد تأملت الطرق الكلاميّة، والمناهج الفلسفيّة، فما رأيتها تشفي عليلاً، ولا تروي غليلاً، ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن، اقرأ في الإثبات: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥]، ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ﴾ [فاطر: ١٠]، واقرأ في النفي: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا ۝١١٠﴾ [طه: ١١٠]، ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا ۝٦٥﴾ [مريم: ٦٥]، ومن جرب مثل تجربتي عرف مثل معرفتي»[٤].

ـ قال الخونجي (ت٦٤٩هـ) ـ لما حضره الموت ـ: «ما عرفت مما حصّلته شيئاً سوى أن الممكن مفتقر إلى مرجّح، ثم قال: الافتقار وصف سلبي، أموت وما عرفت شيئاً»[٥].

---

(١) انظر: نقض المنطق، مجموع الفتاوى ٤/٢٨، ونقض المنطق، ت: محمد عبد الرزاق حمزة وسليمان الصنيع، ص٢٥.

(٢) رجوعه عن الكلام إلى هذه الطريقة ذكره في كتابه «المنقذ من الضلال».

(٣) درء التعارض ١/١٦٢، وانظر: نقض المنطق ص٥٤ ـ ٥٥، ٦٠، وسير أعلام النبلاء ١٩/٣٢٨، وانظر في نقده للكلام: إلجام العوام عن علم الكلام، والإحياء.

(٤) انظر: درء التعارض ١/١٦٠، والفتوى الحموية، مجموع الفتاوى ٥/١١، وسير أعلام النبلاء ٢١/٥٠١.

(٥) انظر: درء التعارض ١/١٦٢، وشرح الفقه الأكبر، ص٦.

ـ وقال الخسروشاهي (ت٦٥٢هـ) لبعض الفضلاء ـ ودخل عليه يوماً ـ ما تعتقد؟ قال: ما يعتقده المسلمون، قال: وأنت منشرح الصدر لذلك مستيقن به؟! فقال: نعم، فقال: أشكر الله على هذه النعمة، ولكني والله ما أدري ما أعتقد، والله ما أدري ما أعتقد، وبكى حتى أخضل لحيته»[1].

ـ وقال ابن واصل الحموي (ت٦٩٧هـ): «أستلقي على قفاي وأضع الملحفة على نصف وجهي، ثم أذكر المقالات وحجج هؤلاء وهؤلاء، واعتراض هؤلاء وهؤلاء، حتى يطلع الفجر، ولم يترجّح عندي شيء»[2].

وهذه الحيرة التي نالت هؤلاء تحصل لكل من أخذ علم الكلام والجدل منهجاً متّبعاً في العقيدة، ولا يَخْلُص الإنسان منها إلّا بالالتزام بهدي الكتاب والسُّنَّة.

وقد شرح ذلك أحد الأذكياء في تجربة مُرّة، وكيف استطاع التخلص من هذه الحيرة ـ بمعونة الله تعالى ـ.

يقول الإمام محمد بن إبراهيم بن الوزير اليماني: «فإني ما زلتُ مشغوفاً بدَرَك الحقائق، مشغولاً بطلب المعارف، مؤثراً الطلب لملازمة الأكابر، ومطالعة الدفاتر، والبحث عن حقائق مذاهب المخالفين، والتفتيش عن تلخيص أعذار الغالطين، محسّناً في ذلك للنيّة متحرّياً فيه لطريق السويّة، متضرّعاً تضرّع مضطرٍّ محتار، غريق في بحار الأنظار، طريح في مهاوي الأفكار، قد وَهَبْتُ أيام شبابي ولذاتي، وزمان اكتسابي ونشاطي؛ لكدورة علم الكلام والجدال، والنظر في مقالات أهل الضلال، حتى عرفتُ صحة قول من قال:

لقد طُفْتُ في تلك المعاهد كلّها   وسيّرتُ طرفي بين تلك المعالم
فلم أرَ إلّا واضعاً كفّ حائرٍ   على ذقن أو قارعاً سنَّ نادم

وسبب إيثاري لذلك، وسلوكي تلك المسالك: أنّ أول ما قرع سمعي، ورسخ في طبعي: وجوب النظر، والقول بأنّ من قلّد في الاعتقاد فقد كَفَر، فاستغرقتُ في ذلك حِدّة نظري، وباكورة عمري، وما زلتُ أرى كل فرقة من

(١) انظر: شرح الطحاوية، ص١٧١، ت: الأرناؤوط.

(٢) انظر: تفسير سورة الإخلاص، لابن تيميّة، مجموع الفتاوى ٢٤٦/١٧، شرح العقيدة الطحاوية، ص١٧١، ت: الأرناؤوط.

المتكلمين تداوي أقوالاً مريضة، وتقوّي أجنحة مَهِيضة، فلم أحصل على طائل، وتمثلت فيهم بقول القائل:

كلٌّ يداوي سقيماً من مقالته فَمَن لنا بصحيحٍ ما به سَقَمُ

فرجعت إلى كتاب الله، وسُنَّة رسول الله ﷺ، وقلتُ: لا بُدَّ أن يكون براهين وردود على مخالفي الإسلام، وتعليم وإرشاد لمن اتبع الرَّسول ﷺ. فتدبّرتُ ذلك، فوجدتُ الشفاء كلّه؛ دِقَّه وجِلَّه، وانشرح صدري، وصلح أمري، وزال ما كنتُ به مبتلى، وأنشدتُ متمثِلاً:

فألقتْ عصاها واستقرَّ بها النوى كما قرَّ عَيْنًا بالإيابِ المسافرُ»[١]

٦ ـ جهلهم بالسُّنَّة والحديث[٢]:

والسبب في ذلك يعود إلى إهمالهم للآثار، وتعظيمهم للعقل، والاشتغال بالجدل والخصومات عن حفظ السُّنَّة والحديث.

يقول شيخ الإسلام ابن تيميّة ـ عن المتكلمين ـ: «فإن فُرِضَ أن أحداً نقل مذهب السلف كما يذكره، فإمّا أن يكون قليل المعرفة بآثار السلف كأبي المعالي وأبي حامد الغزالي وابن الخطيب وأمثالهم؛ ممن لم يكن لهم من المعرف بالحديث ما يعدّون به من عوام أهل الصناعة، فضلاً عن خواصهم، ولم يكن الواحد من هؤلاء يعرف البخاري ومسلماً وأحاديثهما إلّا بالسماع، كما يذكر ذلك العامة، ولا يُميّزون بين الحديث الصحيح المتواتر عند أهل العلم بالحديث وبين الحديث المفترى المكذوب وكتبهم أصدق شاهد بذلك ففيها عجائب»[٣].

ولقد نقد شيخ الإسلام ابن تيميّة بعض أعلام الأشاعرة لجهلهم بالسُّنَّة فمنهم:

أبو الحسن الأشعري[٤]، وابن فورك[٥]، وأبو المعالي الجويني[٦]،

---

(١) العواصم والقواصم ١/ ٢٠١ ـ ٢٠٢.
(٢) انظر جهلهم بالسُّنَّة: موقف ابن تيميّة من الأشاعرة ٢/ ٧٩٢ ـ ٨٠٢.
(٣) نقض المنطق، مجموع الفتاوى ٤/ ٧١ ـ ٧٢.
(٤) انظر: تفسير سورة العلق، مجموع الفتاوى ١٦/ ٣٠٨، ودرء التعارض ٧/ ٣٧.
(٥) انظر: درء التعارض ٥/ ٢٣٦.
(٦) انظر: التسعينية، ص٢٤٣ ـ ٢٥١.

والغزالي[١]، والشهرستاني[٢]، والرازي[٣].

فإذا كان هؤلاء جهلوا السُّنَّة مع أنهم من أقرب الطوائف إليها، فالمعتزلة وغيرهم أولى وأحرى.

٧ ـ التفرّق والاختلاف:

يقول تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمْ وَكَانُواْ شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَآ أَمْرُهُمْ إِلَى ٱللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُواْ يَفْعَلُونَ ١٥٩﴾ [الأنعام: ١٥٩] يقول الإمام البغوي رحمه الله تعالى: «هم أهل البدع والأهواء»[٤].

وأهل الكلام من أهل البدع؛ وهم مختلفون ومتفرّقون إلى فرق وطوائف وشيع كالمعتزلة والأشاعرة والماتريديّة والكرامية، والضراريّة والسالميّة وغيرهم.

وقد عَدّ الشهرستاني في الملل والنحل اثنتي عشرة فرقة من فرق المعتزلة فقط[٥].

وعندما يختلفون يكفّر بعضهم بعضاً، وكل طائفة تقول ليست الأُخرى على شيء، ولا يفصل بينهم إلّا أهل السُّنَّة والجماعة.

قال أبو المظفر السمعاني: «وإذا نظرت إلى أهل الأهواء والبدع، رأيتهم متفرقين مختلفين أو شيعاً وأحزاباً، لا تكاد تجد اثنين منهم على طريقة واحدة في الاعتقاد، يبدع بعضهم بعضاً، بل يرتقون إلى التكفير، يكفّر الابن أباه، والرجل أخاه، والجار جاره، تراهم أبداً في تنازع، وتنازع وتباغض واختلاف، تنقضي أعمارهم ولم تتفق كلماتهم ﴿تَحْسَبُهُمْ جَمِيعًا وَقُلُوبُهُمْ شَتَّىٰ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَعْقِلُونَ ١٤﴾ [الحشر: ١٤].

أَوَ ما سمعت أن المعتزلة مع اجتماعهم في هذا اللقب يكفِّر البغداديون منهم البصريين، والبصريون منهم البغداديين، ويكفّر أصحاب أبي علي الجبائي

---

(١) انظر: درء التعارض ٧/ ١٤٩.
(٢) انظر: منهاج السُّنَّة ٣/ ٢١٤.
(٣) انظر: تفسير سورة الإخلاص، مجموع الفتاوى ١٧/ ٢٤٧.
(٤) شرح السُّنَّة ١/ ٢١٠.
(٥) الملل والنحل ١/ ٥٦ ـ ٩٧.

ابنه أبا هاشم، وأصحاب أبي هاشم يكفِّرون أباه أبا علي...»[1]. ا.هـ.

وهذه الصفة موجودة في الخوارج والشيعة وأهل الكلام والصوفية كما يعرف ذلك من اطَّلع على كتب الفرق والملل والنحل.

قال الشاطبي: «الفُرْقة من أخس أوصاف المبتدعة»[2].

وقبل أن أنتهي من الحديث عن التعريف بالمتكلمين أودّ أن أشير إلى سؤال يرد عند البعض وهو: هل يوجد فَرْق بين علم الكلام والمتكلمين؟

فأقول: المتكلمون هم المشتغلون بعلم الكلام، فليس هناك فرق إلّا من حيث أن علم الكلام أمر معنوي، والمتكلمون أشخاصه.

فهو كالفقه والفقهاء، والأدب والأدباء، والنحو والنحاة، والأصول والأصوليين وهكذا.

كما قد يتساءل البعض: هل كل معتزلي أو أشعري أو ماتريدي لا بد أن يكون متكلماً؟

والجواب: أن الاعتزال والأشعرية والماتريديّة من حيث الأصل منهج كلامي جدلي، وقد يوجد من الفقهاء أو الأدباء أو المفسرين أو غيرهم من غير المتخصصين في علم العقيدة من يعتقد عقائد المعتزلة أو الأشاعرة أو الماتريديّة دون أن يتعلم علم الكلام بحججه وأدلته العقليّة فهؤلاء قد لا ينطبق عليهم وصف (المتكلمين) إلّا من توسّع في تعريفه لعلم الكلام بحيث يجعله مرادفاً للعقيدة، فهذا يلزمه وصف العامة ـ أيضاً ـ بهذا الوصف.

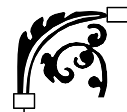
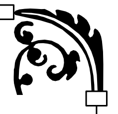
والحقيقة أن الفِرَق السابقة تأسست على يد أهل الكلام، وأبرز علماء كل فرقة متكلمون، والكتب المعتمدة لكل فرقة هي الكتب الكلامية، فمثلاً الأشاعرة: مؤسس هذه الفرقة أبو الحسن الأشعري متكلم، وأشهر علماء الأشاعرة: الباقلاني والجويني والغزالي والرازي وغيرهم متكلمون، وهكذا بقية الفرق.

---

(١) هذا النص نقله أبو القاسم الأصبهاني عن أبي المظفر السمعاني في الحجّة في بيان المحجة ٢/ ٢٢٥ ونقل هذا النص، أيضاً، السيوطي في صون المنطق، ص١٦٧ ـ ١٦٨ عن أبي المظفر السمعاني في كتابه «الانتصار لأهل الحديث».

(٢) الاعتصام ١/ ١١٣.

أما من انتسب إلى الأشاعرة أو غيرهم أو اعتقد عقائدهم وليس متكلماً فهذا تبع لأولئك؛ مع أن أصل الفرقة فرقة كلاميّة كما تقدم، فمثله قد لا يوصف «بالمتكلم» إلّا على سبيل التوسع، وإن كان يوصف بأنه أشعري أو ماتريدي أو نحو ذلك لوجود مقالاتهم عنده.

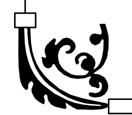
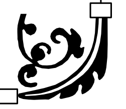
الباب الأول

التوحيد مفهومه وأقسامه

وفيه فصلان:

الفصل الأول: مفهوم التوحيد وأقسامه عند أهل السُّنَّة.

الفصل الثاني: مفهوم التوحيد وأقسامه عند أهل الكلام.

الفصل الأول

مفهوم التوحيد وأقسامه
عند أهل السُّنَّة

الفصل الأول

مفهوم التوحيد وأقسامه عند أهل السُّنَّة

أ ـ مفهومه:

تدور مادة «وحد» على الانفراد والاختصاص، فتوحيد الله تعالى معناه: إفراده بما يختص به من الربوبيّة والألوهية والأسماء والصفات.

وقد ذكر الحافظ أن التوحيد هو العلـم بأن الله تعالى واحد[1]، ومعنى العلم بأنه واحد؛ أي: أنه المنفرد الذي لا يشبهه شيء ولا نظير له ولا مثيل.

وقد ذكر بعض العلماء أن التوحيد هو جعل الشيء واحداً، وهذا لا يصح أن يقال في توحيـد الله تعالى، فإن وحدانيّة الله تعالى ذاتيّة ليست بجعل جاعل كما ذكر ذلك العلَّامة السفاريني إذ يقول: «والتوحيـد: تفعيل للنسبة كالتصديق والتكذيب لا للجعل، فمعنى وحدتُ الله نسبت إليه الوحدانيّة لا جعلته واحداً فإن وحدانيَّة الله تعالى ذاتيـّة له ليست بجعل جاعل»[2].

(١) انظر: فتح الباري ١٣/ ٣٤٥.
(٢) لوامع الأنوار البهيّة ص٥٦ ـ ٥٧.

وأرى أن الأنسب في بيان مفهوم التوحيد أن يقال بأنه إفراد الله تعالى بالربوبيّة والألوهيّة والأسماء والصفات.

وينبغي أن يعلم أن التوحيد لا يتحقق إلّا بنفي الحكم عما سوى الموحَّد وإثباته له، وذلك أن النفي المحض تعطيل محض، والإثبات المحض لا يمنع مشاركة الغير في الحكم[(١)].

وعندما نتأمل في معنى التوحيد فإننا نلمس أن هناك أموراً خاصة بالله تعالى لا يجوز أن يشاركه فيها غيره، وهذه الخصائص إذا اعتقد العبد أنها لله تعالى دون غيره حصل منه (التوحيد).

ويلاحظ أن التوحيد عند أهل السُّنَّة يوافق في معناه العام المعنى اللغوي لهذه المادة، فكل ما يطلق عليه توحيد عند أهل السُّنَّة هو ما انفرد الله تعالى به بحيث لا يمكن أن يكون له نظير فيه.

فإننا عندما نراجع المعاجم لنعرف معنى التوحيد نجد أن مداره على الانفراد كما أن الواحد في اللغة هو المنفرد.

فهذا الجوهري رحمه الله تعالى يقول: «الوَحْدة: الانفراد. تقول: رأيته وحده»[(٢)].

كما أن الزجاجي يرى أن الواحد هو المنفرد حيث قال: «ويقال رجل وَحَدٌ للمنفرد قال النابغة:

كأنّ رحلي وقد زال النهار بنا   بذي الجليل على مستأنس وَحِدِ»[(٣)]

وقد ربط الزجاجي بين معنى الواحد في اللغة وبين ما يجب لله تعالى فقال: «والواحد: الفرد الذي لا ثاني له من العدد، فالله هو الواحد الأحد الأول الذي لا ثاني له، ولم يسبقه شيء... والواحد أيضاً: الذي لا نظير له ولا مثل، كقولهم: فلان واحد قومه في الشرف أو الكرم أو الشجاعة؛ أي: لا نظير له في ذلك ولا مساجل... فالله الواحد الذي لا نظير له ولا مثل»[(٤)][(٥)].

---

(١) انظر: المجموع الثمين ١/١٧.

(٢) الصحاح ٢/٥٤٧.

(٣) اشتقاق أسماء الله، ص٩٠

(٤) انظر المصدر السابق، ص٩٠ ـ ٩٢.

(٥) انظر في مادة: (وحد) في اللغة: العين، للخيل بن أحمد ٣/٢٨٠، والصحاح ٢/٥٤٧، =

ب ـ أقسامه:

تبين لنا مما سبق أن معنى توحيد الله تعالى انفراده بما يختص به من الصفات والأفعال، وكذلك ما يختص به من الحقوق والأعمال على العباد.

فهو شامل لانفراد الله تعالى بالأسماء الحسنى والصفات العليا التي لا يماثله فيها مخلوق أبداً، وبأفعاله المتعدية كالخلق والرزق والتدبير، وباستحقاقه للعبادة وحده دون من سواه.

وهذه المعاني إذا نظرنا إليها من جهة فعل العبد نجد أن منها ما يتعلق باعتقاده القلبي، ومنها ما يتعلق بأعمال الجوارح.

وهذه المعاني متفق على حقيقتها عند أهل السُّنَّة والجماعة، وأدلتها مستفيضة في القرآن والسُّنَّة وحياة الرسول ﷺ العمليّة.

وقد عبّر عن هذه المعاني أهل السُّنَّة والجماعة بذكرهم لأقسام التوحيد، وقد اختلف تقسيمهم لهذه المعاني لا لاختلافهم في التوحيد نفسه، ولكن ذلك يعود إلى أمرين:

أحدهما: اختلافهم في زاويةِ التقسيم وجهته. فمن نظر إلى التوحيد من جهة العبد قسّمه إلى: علمي وعملي، ومن نظر إليه من جهة الله تعالى قسّمه إلى: الربوبيّة والألوهية والأسماء والصفات.

وهذا لا يعتبر اختلافاً معنوياً بل هو اختلاف تنوع وليس اختلاف تضاد.

الثاني: اختلافهم في التعبير اللفظي عن المعنى الصحيح كما يعبّر بعضهم عن التوحيد العلمي بـ: توحيد في العلم والاعتقاد، أو التوحيد في العلم والقول، أو التوحيد القولي، أو التوحيد الخبري، أو التوحيد الاعتقادي ونحو ذلك[1].

وكما يعبّر بعضهم عن التوحيد العملي بـ: توحيد القصد والطلب، أو التوحيد القصدي الطلبي، أو التوحيد في العمل، أو التوحيد الفعلي، أو التوحيد

= والقاموس، ص٤١٤، ولسان العرب ٣/٤٤٦.

(١) انظر: مدارج السالكين ١/٣٣، وبيان تلبيس الجهمية ١/٤٧٩، وتوضيح المقاصد (شرح النونية) ٢/٢١٠، وشرح الطحاوية ص٨٨، وانظر زيادة على ما ذُكر: الماتريديّة (للشمس الأفغاني) ٢/٣٩٤.

الإرادي الطلبي، أو توحيد الجوارح وعمل القلب ونحو ذلك من التعبيرات[١].

وهذه التعبيرات المختلفة ليست متباينة بل هي متوافقة، وهي كما يعبّر الصادقون عن المعنى الحقيقي الصحيح حيث تختلف عباراتهم وتتفق معانيها.

والمشهور عند أهل العلم أنهم يقسّمون التوحيد إلى ثلاثة أقسام وهي: توحيد الربوبيّة وتوحيد الألوهية وتوحيد الأسماء والصفات أو إلى قسمين وهما: توحيد المعرفة والإثبات وتوحيد القصد والطلب.

وهذا التقسيم صحيح بنوعيه ولا خلاف بينهما ـ كما سبق ـ فإنّ الناظر إلى التوحيد من جهة ما يتعلق بالله تعالى يقسّمه إلى ثلاثة أقسام: (ربوبية الله، وألوهيته، وأسمائه وصفاته)، أما من جهة ما يتعلق بالعبد فيقسّمه إلى: (المعرفة والإثبات، والقصد والطلب).

فالتقسيم ـ إذن ـ بابان لمعنى واحد:

فالربوبية والأسماء والصفات تدخل في المعرفة والإثبات والألوهيّة تدخل في القصد والطلب.

لأنّ الاصطلاح هو استخدام ألفاظ معينة، وترتيب أقسام معينة لمعانٍ معيّنة، فإن كانت هذه المعاني صحيحة فالتقسيم والاصطلاح صحيح، وإن كانت المعاني باطلة فالتقسيم والاصطلاح باطل. فالاصطلاحات ليست كلها حقاً، وليست كلها باطلاً، بل هي بحسب المعاني الداخلة ضمن دلالة اللفظ الاصطلاحي.

ولهذا لم يختلف أهل العلم في أن مصطلحات النحو والصرف وأصول الفقه ـ في الجملة ـ ونحوها صحيحة لصحة المعاني الدالة عليها، ولم يعترض أحد من العلماء على هذه الاصطلاحات بأنها لم ترد في الكتاب والسُّنَّة.

وهذا المعنى مجمع عليه، لا أعلم فيه خلافاً عند من عرف العلم البتة.

بينما اعترض علماء أهل السُّنَّة على مصطلحات أهل الكلام وتقسيماتهم إما لدلالتها على معنى باطل أو لإجمالها وغموضها وذلك لاحتمال دخول المعنى الباطل في هذا الإجمال.

---

(١) انظر: مدارج السالكين ١/٣٣، وبيان تلبيس الجهمية ١/٤٧٩، وتوضيح المقاصد (شرح النونية) ٢/٢١٠، وشرح الطحاوية ص٨٨. وانظر زيادة على ما ذُكر: الماتريدية (للشمس الأفغاني) ٢/٣٩٥.

أدلة أقسام التوحيد:

وعندما نتأمل في القرآن والسُّنَّة فإننا نجد أنها دلَّت على أقسام التوحيد، ونحن في هذا المقام نذكر بعض الأمثلة والنماذج التي تدل على دلالة القرآن والسُّنَّة على أقسام التوحيد ومن ذلك:

* أن سورة الفاتحة، وهي: «أم الكتاب»، «والسبع المثاني»، «وأعظم سورة في القرآن»، قد دلَّت على أقسام التوحيد بأوضح بيان:

ـ فأما توحيد العلم والاعتقاد، وهو توحيد الربوبيّة والأسماء والصفات فإن مداره على إثبات صفات الكمال، ومنها كمال أفعاله، وكمال صفاته الذاتيّة، وهذا مُبيّن في قوله تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٢﴾ [الفاتحة: ٢].

فإن الحمد يتضمن مدح المحمود بصفات كماله مع محبته والرضا عنه، وهذا متضمن لنفي النقائص والعيوب، وقوله تعالى: ﴿رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٢﴾ يدل على ربوبيّته وتدبيره لجميع خلقه كما يشاء.

وقوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۝١﴾ [الفاتحة: ٣] يدل على توحيد الأسماء والصفات، وقوله تعالى: ﴿مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ ۝٤﴾ [الفاتحة: ٤] يدل على الربوبيّة والملك المطلق.

فيتلخّص من هذا أن هذه الآيات الثلاث دلت على توحيد الربوبية والأسماء والصفات في أكثر من موضع:

فتوحيد الربوبيّة دل عليه قوله تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾، وقوله تعالى: ﴿رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٢﴾، وقوله تعالى: ﴿مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ ۝٤﴾.

وتوحيد الأسماء والصفات دل عليه قوله تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ وقوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۝٣﴾.

والربوبيّة هي من جملة الصفات الفعليّة، فكل ما دل على الربوبيّة دل على الصفات.

ـ أما توحيد الإرادة والعمل فدلّ على معناه في السورة قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ۝٥﴾ [الفاتحة: ٥]، فالتعبّد والعبادة عمل قلبي، وعمل ظاهر بالجوارح، فالعبادة تجمع غاية الذل والخضوع وغاية الحب، ولا بد لها من آثار على الظاهر بالاتِّباع والانقياد لمرادات المحبوب، والحصر في قوله

تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ يدل على التوحيد والإفراد لله بالعبادة.

ويدل على هذا التوحيد في السورة «اسم الله» فإنه مشتق من الإلٰه ومعناه المعبود ـ كما سيأتي في بابه[1] ـ.

* ومما يدل على أقسام التوحيد في القرآن: «سورة ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ ۝١﴾»، و«سورة ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾» فإنهما تضمنتا أقسام التوحيد جميعاً ولهذا سميت هاتان السورتان بسورتي الإخلاص لدلالتهما على توحيد الله تعالى وقد كانا يقرن بينهما رسول الله ﷺ في ركعتي الفجر، وفي ركعتي المغرب، وفي ركعتي الطواف مما يدل على أن كل واحدة منهما تُكمّل الأخرى في المعنى.

فسورة ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ ۝١﴾ تدل على التوحيد العملي الإرادي وهو توحيد الألوهيّة، وسورة ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾، تدل على التوحيد العلمي الخبري وهو توحيد الأسماء والصفات المتضمنّ لتوحيد الربوبيّة.

فقوله تعالى: ﴿لَآ أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ ۝٢ وَلَآ أَنتُمْ عَٰبِدُونَ مَآ أَعْبُدُ ۝٣﴾ [الكافرون: ٢، ٣] يدل على التوحيد العملي وهو توحيد العبادة.

وقوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ۝٤﴾ [الإخلاص: ١ ـ ٤] يدل على التوحيد العلمي.

* كما أن أقسام التوحيد موجودة في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ۝٢١ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ فِرَٰشًا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءً وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ ۖ فَلَا تَجْعَلُوا۟ لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ۝٢٢﴾ [البقرة: ٢١، ٢٢].

ـ فقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ﴾. يدل على التوحيد

ـ وقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ﴾ إلخ. يدل على التوحيد العلمي الخبري.

* وكذلك وجدت هذه الأقسام في قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ لِتَسْكُنُوا۟ فِيهِ وَٱلنَّهَارَ مُبْصِرًا ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلنَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ

---

(١) انظر: ص٣٧١ ـ ٣٨٦.

ٱلنَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ ﴿٦١﴾ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ فَأَنَّىٰ تُؤْفَكُونَ ﴿٦٢﴾ كَذَٰلِكَ يُؤْفَكُ ٱلَّذِينَ كَانُوا۟ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ يَجْحَدُونَ ﴿٦٣﴾ ٱللَّهُ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ قَرَارًا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءً وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ وَرَزَقَكُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٦٤﴾ هُوَ ٱلْحَىُّ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ فَٱدْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٦٥﴾﴾ [غافر: ٦١ ـ ٦٥].

ففي هذه الآية الكريمة جمع الله تعالى بين الدلالة على التوحيدين معاً:

ـ أما توحيد الربوبية الذي هو الدليل والبرهان على توحيد الألوهيّة ففي قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ﴾، وقوله تعالى: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ﴾، وقوله تعالى: ﴿وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ﴾، وقوله تعالى: ﴿وَرَزَقَكُم مِّنَ﴾ ويدخل في هذا المعنى توحيد الأسماء والصفات، فإن الربوبيّة من جملة صفات الله تعالى. ويدل على توحيد الأسماء والصفات ـ استقلالاً ـ قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلْحَىُّ﴾.

ـ أما توحيد الألوهية «العبادة» وهو المدلول والمُستدل عليه، فيدل عليه قوله تعالى: ﴿هُوَ فَٱدْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ﴾ وقوله تعالى: ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ والإلٰه: هو المعبود.

فهذه الآية صريحة في بيان أقسام التوحيد وأنه مشتمل على العلم والعمل.

* وكذلك ذُكرت أقسام التوحيد في سورة الناس، يقول الله تعالى: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلنَّاسِ ﴿١﴾ مَلِكِ ٱلنَّاسِ ﴿٢﴾ إِلَٰهِ ٱلنَّاسِ ﴿٣﴾﴾ السورة [الناس: ١ ـ ٣]. ففي هذه السورة جمع الله تعالى بين توحيد الربوبيّة وتوحيد الأسماء والصفات وتوحيد الألوهية.

ـ أما توحيد الربوبيّة وتوحيد الأسماء والصفات ففي قوله تعالى: ﴿بِرَبِّ ٱلنَّاسِ ﴿١﴾﴾ وقوله تعالى: ﴿مَلِكِ ٱلنَّاسِ ﴿٢﴾﴾.

ـ وأما توحيد الألوهية ففي قوله تعالى: ﴿إِلَٰهِ ٱلنَّاسِ ﴿٣﴾﴾ والإلٰه: هو المعبود.

* ومما يدل على أقسام التوحيد في السُّنَّة النبويّة ما ورد في قول المُضحي عند ذبح أضحيته ـ بعد قوله «بسم الله والله أكبر» ـ: «اللهم هذا منك وإليك»(١).

(١) رواه أبو داود، كتاب الضحايا، باب ما يستحب من الضحايا، ورقمه (٢٧٩٥)، ت: =

ـ وقوله: «هذا منك»؛ أي: خلقاً وإيجاداً، وهذا إشارة إلى توحيد الربوبية وهي من صفات الله تعالى.

ـ وقوله: «وإليك»؛ أي: تعبّداً وتقرّباً ففيه إشارة إلى توحيد الألوهيّة، ومتعلَّق الأول: العلم والاعتقاد، ومتعلَّق الثاني: القصد والإرادة.

ففي هذا الدعاء المبارك جَمْع بين التوحيدين معاً.

وإذا تتبعنا المعاني التي جاءت في القرآن: أنها من خصائص الله تعالى؛ نجد أنها لا تخلو من معاني الربوبية والألوهية والأسماء والصفات.

أدلة توحيد الألوهيّة بخصوصه:

وبعد أن ذكرنا نماذج من أدلة أقسام التوحيد عموماً، نذكر ما يدل على توحيد الألوهية بخصوصه؛ وذلك لأن توحيد الربوبيّة والأسماء والصفات يُقرّ به أهل الكلام ويبرزونه على أنه هو حقيقة التوحيد، ويجعلون توحيد الألوهيّة هو بعينه توحيد الربوبيّة، والآيات القرآنية السابقة اشتملت على أنواع التوحيد جميعاً. والآيات المشتملة على توحيد الألوهيّة بخصوصه كثيرة، وسنورد الآيات الدالة على إفراد العبادة لله تعالى وحده، وذلك من أجل أن لا يقال إن الآيات الدالة على التعبدات كثيرة، فالمراد هنا ذكر ما يدل على «الإفراد والاختصاص والحصر» فإنّ هذا هو معنى التوحيد. كما أنه لا يستطيع أحد أن يفسر إفراد الله تعالى بالعبادة بأنها توحيد الربوبيّة.

فمن ذلك:

ـ قوله تعالى ـ في جواب قوم هود له ـ: ﴿قَالُوٓاْ أَجِئۡتَنَا لِنَعۡبُدَ ٱللَّهَ وَحۡدَهُۥ وَنَذَرَ مَا كَانَ يَعۡبُدُ ءَابَآؤُنَاۖ فَأۡتِنَا بِمَا تَعِدُنَآ إِن كُنتَ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ ٧٠﴾ [الأعراف: ٧٠].

فهذه الآية صريحة في أن هود عليه السلام جاءهم بتوحيد الألوهية، فقوله تعالى: ﴿لِنَعۡبُدَ ٱللَّهَ﴾ يدل على توحيد الألوهيّة وهو متضمّن لغيره من أقسام التوحيد، وقوله تعالى: نص في الوحدانية.

وهذا هو معنى قوله تعالى: ﴿أَجَعَلَ ٱلۡأٓلِهَةَ إِلَٰهٗا وَٰحِدًاۖ إِنَّ هَٰذَا لَشَيۡءٌ عُجَابٞ ٥﴾ [ص: ٥].

= محيي الدين عبد الحميد، وابن ماجه، كتاب الأضاحي، باب أضاحي رسول الله ﷺ، ورقمه (٣١٢١).

وهذا الذي استنكروه هو إفراد الله بالعبادة، أما إفراده بالخلق والرزق ونحوه فيعترفون به.

قال ابن جرير: «يقول تعالى ذكره: قالت عاد له: أجئتنا تتوعدنا بالعقاب من الله على ما نحن عليه من الدين، كي نعبد الله وحده، وندين له بالطاعة خالصاً، ونهجر عبادة الآلهة والأصنام التي كان آباؤنا يعبدونها ونتبرأ منها؟، لسنا فاعلي ذلك، ولا نحن متبعوك على ما تدعونا إليه فأتنا بما تعدنا من العقاب والعذاب على ما تركنا إخلاص التوحيد لله، وعبادتنا ما نعبد من دونه من الأوثان، إن كنت من أهل الصدق على ما تقول وتعِد»[1].

ـ وإذا تأملنا في قوله تعالى: ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُوٓاْ إِلَٰهًا وَٰحِدًا ۖ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۚ سُبْحَٰنَهُۥ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٣١﴾﴾ [التوبة: ٣١] نجد أنها تدل على التوحيد في قوله تعالى: وهذه الوحدانية لم تأتِ في الربوبية أو الأسماء والصفات بل جاءت في العبادة ـ كما هو نص الآية ـ، وهي بلا شك غير الإقرار بالربوبية والأسماء والصفات.

وأما قوله تعالى: ﴿إِلَٰهًا وَٰحِدًا﴾ فقد ورد في القرآن كثيراً كما في قوله تعالى: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ ۖ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلرَّحْمَٰنُ ٱلرَّحِيمُ ﴿١٦٣﴾﴾ [البقرة: ١٦٣]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُواْ ثَلَٰثَةٌ ۚ ٱنتَهُواْ خَيْرًا لَّكُمْ ۚ إِنَّمَا ٱللَّهُ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ ۖ﴾ [النساء: ١٧١]، وقوله تعالى: ﴿لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٍ ۘ وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّآ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ ۚ﴾ [المائدة: ٧٣]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا هُوَ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ وَإِنَّنِى بَرِىٓءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ ﴿١٩﴾﴾ [الأنعام: ١٩]، وقوله تعالى: ﴿ءَأَرْبَابٌ مُّتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ ٱللَّهُ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّارُ ﴿٣٩﴾﴾ [يوسف: ٣٩] واسم (الله) مشتق من الإلٰه وهو المعبود ـ كما سيأتي[2] ـ. وقوله تعالى: ﴿هَٰذَا بَلَٰغٌ لِّلنَّاسِ وَلِيُنذَرُواْ بِهِۦ وَلِيَعْلَمُوٓاْ أَنَّمَا هُوَ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾ [إبراهيم: ٥٢]، وقوله تعالى: ﴿إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ ۚ فَٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْءَاخِرَةِ قُلُوبُهُم مُّنكِرَةٌ﴾ [النحل: ٢٢]، وقوله تعالى: ﴿وَقَالَ ٱللَّهُ لَا تَتَّخِذُوٓاْ إِلَٰهَيْنِ ٱثْنَيْنِ ۖ إِنَّمَا هُوَ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ ۖ فَإِيَّٰىَ فَٱرْهَبُونِ ﴿٥١﴾﴾ [النحل: ٥١]. وقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ

(١) جامع البيان ٥/٥٢٨.
(٢) انظر: ص٣٥١ ـ ٣٦٠.

إِلَيَّ أَنَّمَآ إِلَٰهُكُمۡ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞۖ﴾ [الكهف: ١١٠]، وقوله تعالى: ﴿قُلۡ إِنَّمَا يُوحَىٰٓ إِلَيَّ أَنَّمَآ إِلَٰهُكُمۡ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞۖ فَهَلۡ أَنتُم مُّسۡلِمُونَ ﴿١٠٨﴾﴾ [الأنبياء: ١٠٨].

ومن خلال هذه الآيات نلاحظ وصف الإلٰه بأنه واحد وهذا نص في الوحدانية والموصوف بالوحدانية هو «الإلٰه» ومعناه المعبود.

فهذه الآيات جميعاً تدل على توحيد الألوهيّة بالذات، لا سيما وأن بعضها جاء بصيغة الحصر بـ «إنما» أو بالنفي والإثبات ونحو ذلك مما يدل على الانفراد والاختصاص.

وقد ورد في بعض الآيات ما يدل على أن الأعمال أو الأقوال لا تصرف إلا لله تعالى وحده وأكتفي في بيان ذلك بمثالين:

الأول: في الدعاء قال تعالى: ﴿ذَٰلِكُم بِأَنَّهُۥٓ إِذَا دُعِيَ ٱللَّهُ وَحۡدَهُۥ كَفَرۡتُمۡۖ وَإِن يُشۡرَكۡ بِهِۦ تُؤۡمِنُواْۚ﴾ [غافر: ١٢].

والثاني: الحكم قوله تعالى: ﴿إِنِ ٱلۡحُكۡمُ إِلَّا لِلَّهِۖ يَقُصُّ ٱلۡحَقَّۖ وَهُوَ خَيۡرُ ٱلۡفَٰصِلِينَ ﴿٥٧﴾﴾ [الأنعام: ٥٧]، وقال تعالى: ﴿أَلَا لَهُ ٱلۡحُكۡمُ وَهُوَ أَسۡرَعُ ٱلۡحَٰسِبِينَ ﴿٦٢﴾﴾ [الأنعام: ٦٢].

والحكم: منه ما هو موافق لمعنى الربوبيّة وهو الحكم الكوني العام الموافق لمعنى الخلق، ومنه ما هو موافق لمعنى الألوهية وهو الحكم الشرعي الموافق لمعنى المحبة. ومن هذا المعنى الأخير قوله تعالى: ﴿إِنِ ٱلۡحُكۡمُ إِلَّا لِلَّهِۚ أَمَرَ أَلَّا تَعۡبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُۚ﴾ [يوسف: ٤٠] ولهذا سُمي القرآن الكريم ـ وهو أمره الشرعي ـ حُكْمٌ فقال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَنزَلۡنَٰهُ حُكۡمًا عَرَبِيّٗاۚ﴾ [الرعد: ٣٧].

ـ ومما يدل على أن إفراد الله تعالى بالعبادة (توحيد الألوهيّة) نوع من أنواع التوحيد «الأمر بإخلاص العبادة لله» والإخلاص هو التصفية من كل الشوائب، «والخالص كالصافي»[(١)] ولهذا سُمي «كل شيء أبيض: خالص»[(٢)]، والتصفية من الشوائب تدل على الانفراد؛ ومنه قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا ٱسۡتَيۡـَٔسُواْ مِنۡهُ خَلَصُواْ نَجِيّٗاۖ﴾ [يوسف: ٨٠] «أي: انفردوا خالصين عن غيرهم»[(٣)]. «واستخلصه لنفسه:

(١) المفردات، للراغب الأصفهاني، ص٢٩٢.
(٢) القاموس، ص٧٩٧.
(٣) المفردات، للراغب الأصفهاني، ص٢٩٢.

استخصّه»[(١)] ومن الآيات في ذلك: قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ فَٱعْبُدِ ٱللَّهَ مُخْلِصًا لَّهُ ٱلدِّينَ ۝٢﴾ [الزمر: ٢]، وقال تعالى: ﴿قُلْ إِنِّىٓ أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ ٱللَّهَ مُخْلِصًا لَّهُ ٱلدِّينَ ۝١١﴾ [الزمر: ١١]، وقال تعالى: ﴿قُلِ ٱللَّهَ أَعْبُدُ مُخْلِصًا لَّهُۥ دِينِى ۝١٤﴾ [الزمر: ١٤]، وقال تعالى: ﴿أَلَا لِلَّهِ ٱلدِّينُ ٱلْخَالِصُ﴾ [الزمر: ٣].

قال ابن جرير ـ في معنى قوله تعالى: ﴿فَٱعْبُدِ ٱللَّهَ مُخْلِصًا لَّهُ ٱلدِّينَ ۝٢﴾ [الزمر: ٢] ـ: يقول تعالى ذكره: فاخشع لله يا محمد بالطاعة، وأخلص له الألوهة، وأفرده بالعبادة ولا تجعل له في عبادتك إياه شريكاً كما فَعَلتْ عبدة الأوثان»[(٢)].

وقال قتادة ـ في قوله تعالى: ﴿أَلَا لِلَّهِ ٱلدِّينُ ٱلْخَالِصُ﴾ ـ: «شهادة أن لا إلٰه إلا الله»[(٣)].

ومن الآيات في ذلك ـ أيضاً ـ قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنِّىٓ أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ ٱللَّهَ مُخْلِصًا لَّهُ ٱلدِّينَ ۝١١﴾ [الزمر: ١١]، وقوله تعالى: ﴿قُلِ ٱللَّهَ أَعْبُدُ مُخْلِصًا لَّهُۥ دِينِى ۝١٤﴾ [الزمر: ١٤].

يقول ابن جرير ـ في معنى الآية الأخيرة ـ: «يقول الله جلّ ذكره لنبيه محمد ﷺ قل يا محمد لمشركي قومك: الله أعبد مخلصاً، مفرداً له طاعتي وعبادتي، لا أجعل له في ذلك شريكاً، ولكني أفرده بالألوهة، وأُبرؤه مما سواه من الأنداد والآلهة»[(٤)].

ومن الآيات كذلك قوله تعالى: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓا۟ إِلَّا لِيَعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ﴾ [البينة: ٥].

يقول ابن جرير ـ في معنى هذه الآية ـ: «يقول: مفردين له الطاعة لا يخلطون طاعتهم ربهم بشرك»[(٥)].

ومما تقدم ـ في النقل عن ابن جرير ـ يتبيّن أنه يفسر الإخلاص في العبادة بإفراد (توحيد) العبادة وتارة ينص على الألوهيّة.

---

(١) القاموس، ص٧٩٧.
(٢) جامع البيان ١٠/٦١٠.
(٣) رواه ابن جرير في الجامع ١٠/٦١١.
(٤) جامع البيان ١٠/٦٢٣.
(٥) المصدر السابق ١٢/٦٥٦.

وقد وصف الله نبيّه يوسف عليه السلام بأنه من المخلصين، فقال تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ لِنَصۡرِفَ عَنۡهُ ٱلسُّوٓءَ وَٱلۡفَحۡشَآءَۚ إِنَّهُۥ مِنۡ عِبَادِنَا ٱلۡمُخۡلَصِينَ ﴿٢٤﴾﴾ [يوسف: ٢٤].

«وفي هذه الآية قراءتان:

إحداهما: مَنْ قرأ «المخلَصين» بفتح اللام وهو قراءة عامة قرّاء المدينة والكوفة، فيكون المعنى: إن يوسف من عبادنا الذين أخلصناهم لأنفسنا واخترناهم لنبوتنا ورسالتنا.

والثانية: مَنْ قرأ «المخلِصين» بكسر اللام، وهي قراءة بعض قراء البصرة فيكون المعنى ـ حينئذٍ ـ إن يوسف من عبادنا الذين أخلصوا توحيدنا وعبادتنا، فلم يشركوا بنا شيئاً، ولم يعبدوا شيئاً غيرنا»(١).

قلتُ: والمعنى الثاني يدل على توحيد الألوهية.

وقد جمع ابن جرير بين القراءتين بأنهما معروفتان وهما متفقتا المعنى وذلك أن من اختاره الله فلا بد أن يكون موحداً، وأن من كان موحداً مخلصاً فهو ممن اختاره الله(٢).

ـ وقد جاء في القرآن أسلوب آخر في الدلالة على أن إفراد الله تعالى بالعبادة (توحيد الألوهيّة) نوع من أنواع التوحيد وهو: «إثبات العبادة لله ونفيها عمّن سواه»، وهذا موافق لمعنى «شهادة أن لا إله إلا الله».

يقول تعالى: ﴿قُلۡ إِنَّمَآ أُمِرۡتُ أَنۡ أَعۡبُدَ ٱللَّهَ وَلَآ أُشۡرِكَ بِهِۦٓۚ﴾ [الرعد: ٣٦].

ويقول تعالى: ﴿ٱلۡحُكۡمُ إِلَّا لِلَّهِۚ أَمَرَ أَلَّا تَعۡبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُۚ﴾ [يوسف: ٤٠].

ويقول تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعۡبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٢٣].

ويقول تعالى: ﴿أَلَمۡ أَعۡهَدۡ إِلَيۡكُمۡ يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ أَن لَّا تَعۡبُدُواْ ٱلشَّيۡطَٰنَۖ إِنَّهُۥ لَكُمۡ عَدُوّٞ مُّبِينٞ ﴿٦٠﴾ وَأَنِ ٱعۡبُدُونِيۚ هَٰذَا صِرَٰطٞ مُّسۡتَقِيمٞ ﴿٦١﴾﴾ [يس: ٦٠، ٦١].

ويقول تعالى: ﴿وَلَقَدۡ بَعَثۡنَا فِي كُلِّ أُمَّةٖ رَّسُولًا أَنِ ٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ وَٱجۡتَنِبُواْ ٱلطَّٰغُوتَۖ﴾ [النحل: ٣٦].

ويقول تعالى: ﴿قُلۡ يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ تَعَالَوۡاْ إِلَىٰ كَلِمَةٖ سَوَآءِۭ بَيۡنَنَا وَبَيۡنَكُمۡ أَلَّا

---

(١) المصدر السابق ٧/ ١٨٩.

(٢) انظر: المصدر السابق، باختصار ٧/ ١٨٩.

نَعۡبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشۡرِكَ بِهِۦ شَيۡـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعۡضُنَا بَعۡضًا أَرۡبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِۚ﴾ [آل عمران: ٦٤].

ويقول تعالى: ....

فهذه الآيات جاءت بصيغة الإثبات والنفي في شأن العبادة، وهذه الصيغة تدل دلالة واضحة على توحيد الألوهيّة.

وقد ورد في بعض العبادات القلبيّة ما يدل على وجوب إفرادها لله تعالى فقال تعالى: ﴿وَعَلَى ٱللَّهِ فَتَوَكَّلُوٓاْ إِن كُنتُم مُّؤۡمِنِينَ ﴿٢٣﴾﴾ [المائدة: ٢٣].

فهذه الآية تفيد وجوب إفراد التوكل على الله وحده، والتوكل من العبادة، ودلالة إفراده مأخوذة من تقدم الجار والمجرور، ومن الشرط في قوله: ﴿إِن كُنتُم مُّؤۡمِنِينَ ﴿٥٧﴾﴾ [المائدة: ٢٣].

ومثل الآية السابقة قوله تعالى: ﴿وَلَوۡ أَنَّهُمۡ رَضُواْ مَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَقَالُواْ حَسۡبُنَا ٱللَّهُ سَيُؤۡتِينَا ٱللَّهُ مِن فَضۡلِهِۦ وَرَسُولُهُۥٓ إِنَّآ إِلَى ٱللَّهِ رَٰغِبُونَ ﴿٥٩﴾﴾ [التوبة: ٥٩].

ففي هذه الآية جعل الإيتاء يكون من الله ورسوله، «لأن الإيتاء هو الإعطاء الشرعي وذلك يتضمن الإباحة والإحلال، الذي بلغه الرسول، فإنّ الحلال ما أحلَّه والحرام ما حرَّمه والدين ما شرعه قال تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمۡ عَنۡهُ فَٱنتَهُواْۚ﴾ [الحشر: ٧]. وأما الحسب فهو الكافي، والله وحده كافٍ عبده»(١)، ولهذا لم يصرف للرسول ﷺ ومثله الرغبة فإنها عبادة قلبية لا تكون إلّا لله، ولهذا لم تكن للرسول ﷺ كذلك.

ومثل هذا قوله تعالى: ﴿وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَخۡشَ ٱللَّهَ وَيَتَّقۡهِ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَآئِزُونَ ﴿٥٢﴾﴾ [النور: ٥٢]. فأثبت الطاعة لله والرسول، وهي مثل الإيتاء في الآية السابقة، وأثبت الخشية والتقوى لله وحده مثل الحسب والرغبة في الآية السابقة.

وقد سمَّى بعض السلف «العبادة» توحيداً مما يدل على أن إفراد العبادة لله تعالى (توحيد الألوهيّة) نوع من أنواع التوحيد ـ عندهم ـ ومن ذلك:

ـ قوله ابن عباس رضي الله عنهما في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي

(١) التدمريّة، مجموع الفتاوى ٣/١٠٧ ـ ١٠٨.

﴿خَلَقَكُمْ﴾ [البقرة: ٢١]، حيث قال: «للفريقين جميعاً من الكفار والمنافقين؛ أي: وحدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم»[١].

كما جاء عن ابن عباس رضي الله عنهما في قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ [الفاتحة: ٥]: «إياك نوحد ونخاف ونرجو يا ربنا لا غيرك»[٢].

وقد سار الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب على أن العبادة من التوحيد حيث قال في مسائل «كتاب التوحيد»: «الثانية: أن العبادة هي التوحيد لأن الخصومة فيه».

وقد بيّن الشيخ محمد العثيمين مراد الشيخ الإمام أحسن بيان فقال في شرحه لها: «أي: أن العبادة مبنية على التوحيد، فكل عبادة لا توحيد فيها ليست بعبادة، لا سيما وأن بعض السلف فسروا قوله تعالى: ﴿إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۝٥٦﴾ [الذاريات: ٥٦] إلا ليوحدون.

وهذا مطابق تماماً لما استنبطه المؤلف رحمه الله من أن العبادة هي التوحيد، فكل عبادة لا تبنى على التوحيد فهي باطلة. قال رسول الله ﷺ: قال الله تعالى: «**أنا أغنى الشركاء عن الشرك، من عمل عملاً أشرك معي فيه غيري تركته وشركه**[٣]»[٤].

ـ ومما يدل على أن إفراد الله بالعبادة نوع من التوحيد أن الشرك الذي هو نقيض التوحيد يقع في العبادة، أو في بعض أنواعها، فلو لم يكن إفراد الله بها من التوحيد لما أمكن وقوع وصف الشرك بها. ويمكن أن نذكر مجموعة من الآيات التي تدل على وقوع وصف الشرك في العبادة كما يلي:

ـ قال تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلْمَسِيحُ يَٰبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ رَبِّى وَرَبَّكُمْ ۖ إِنَّهُۥ مَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ ٱلْجَنَّةَ﴾ [المائدة: ٧٢].

ـ وقال تعالى: ﴿فَإِذَا رَكِبُوا۟ فِى ٱلْفُلْكِ دَعَوُا۟ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ فَلَمَّا نَجَّىٰهُمْ إِلَى ٱلْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ ۝٦٥﴾ [العنكبوت: ٦٥].

---

(١) رواه ابن جرير في جامع البيان ١/١٩٦.
(٢) أخرجه ابن جرير ١/٩٩.
(٣) رواه مسلم، كتاب الزهد، باب من أشرك في عمله غير الله ٤/٢٢٨٩، عن أبي هريرة رضي الله عنه.
(٤) القول المفيد ١/٤٤ ـ ٤٥.

ـ وقال تعالى: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُوٓاْ إِلَٰهٗا وَٰحِدٗاۖ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۚ سُبۡحَٰنَهُۥ عَمَّا يُشۡرِكُونَ ٣١﴾ [التوبة: ٣١].

ـ وقال تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَندَادٗا يُحِبُّونَهُمۡ كَحُبِّ ٱللَّهِۖ﴾ [البقرة: ١٦٥].

ـ وقال تعالى: ﴿فَمَن كَانَ يَرۡجُواْ لِقَآءَ رَبِّهِۦ فَلۡيَعۡمَلۡ عَمَلٗا صَٰلِحٗا وَلَا يُشۡرِكۡ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدَۢا ١١٠﴾ [الكهف: ١١٠].

ـ وقال تعالى: ﴿قُلۡ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحۡيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ١٦٢ لَا شَرِيكَ لَهُۥۖ وَبِذَٰلِكَ أُمِرۡتُ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلۡمُسۡلِمِينَ ١٦٣﴾ [الأنعام: ١٦٢، ١٦٣].

ـ وقال تعالى: ﴿قُلۡ إِنَّمَآ أَدۡعُواْ رَبِّي وَلَآ أُشۡرِكُ بِهِۦٓ أَحَدٗا ٢٠﴾ [الجن: ٢٠].

وبعد أن ذكرنا الأدلة الدالة على توحيد الألوهيّة بخصوصه فلا بأس أن نشير إلى جملة من الآيات الدالة على أن الربوبيّة والأسماء والصفات من أنواع التوحيد كذلك.

ـ قال تعالى: ﴿هَلۡ مِنۡ خَٰلِقٍ غَيۡرُ ٱللَّهِ يَرۡزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلۡأَرۡضِۚ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۖ﴾ [فاطر: ٣].

ـ وقال تعالى: ﴿أَفَمَن يَخۡلُقُ كَمَن لَّا يَخۡلُقُۚ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ١٧﴾ [النحل: ١٧].

والآيات الواردة في خلق الله تعالى للمخلوقات كثيرة جداً كلها تدل على الربوبيّة.

ـ وقال تعالى: ﴿تَبَٰرَكَ ٱلَّذِي بِيَدِهِ ٱلۡمُلۡكُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٌ ١﴾ [الملك: ١].

ـ وقال تعالى: ﴿قُلۡ مَنۢ بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيۡءٖ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيۡهِ﴾ [المؤمنون: ٨٨].

ـ وقال تعالى: ﴿أَلَا لَهُ ٱلۡخَلۡقُ وَٱلۡأَمۡرُۗ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ٥٤﴾ [الأعراف: ٥٤].

لكنّ هذا النوع ليس مقصوداً لذاته، وإنما هو جزء مهم وأساسي من العبادة لله يكمل بالعبادة العملية المفردة لله تعالى.

ـ وقال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلۡأَسۡمَآءُ ٱلۡحُسۡنَىٰ فَٱدۡعُوهُ بِهَاۖ﴾ [الأعراف: ١٨٠].

وتقديم الجار والمجرور يدل على الحصر.

ـ وقال تعالى: ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِي لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۖ عَٰلِمُ ٱلۡغَيۡبِ وَٱلشَّهَٰدَةِۖ هُوَ ٱلرَّحۡمَٰنُ ٱلرَّحِيمُ ٢٢ هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِي لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡمَلِكُ ٱلۡقُدُّوسُ ٱلسَّلَٰمُ ٱلۡمُؤۡمِنُ

ٱلْمُهَيْمِنُ ٱلْعَزِيزُ ٱلْجَبَّارُ ٱلْمُتَكَبِّرُ ۚ سُبْحَـٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٢٣﴾ هُوَ ٱللَّهُ ٱلْخَـٰلِقُ ٱلْبَارِئُ ٱلْمُصَوِّرُ ۖ لَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ ۚ يُسَبِّحُ لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٢٤﴾﴾ [الحشر: ٢٢ ـ ٢٤].

ـ وقال تعالى: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ ۚ﴾ [البقرة: ٢٥٥]. آية الكرسي.

ـ وقال تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ﴿١﴾ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ﴿٢﴾﴾ ـ السورة ـ [الإخلاص: ١، ٢].

يتلخّص مما تقدم أن تقسيم التوحيد موجود في القرآن والسُّنَّة، وقد دل التتبع والاستقراء على أن التوحيد له ثلاثة أقسام باعتبار وقسمين باعتبار آخر.

وهذا الاستقراء «استقراء تام لنصوص الشرع، وهو مطرد لدى أهل كل فن كما في استقراء النحاة كلام العرب إلى (اسم، وفعلٍ، وحرف) والعرب لم تَفُهْ بهذا ولم يعتب على النحاة في ذلك عاتب، وهكذا من أنواع الاستقراء»(١).

وتنوع التقسيم عمل فنّي، ولهذا لا مانع من أن يتنوّع التعبير عن هذه الأقسام بما لا يحدث تغيراً في المعنى.

والمهم أن يدل أي تقسيم على أن التوحيد له جانبان:

الأول: توحيد متعلق بالاعتقاد والتصديق.

الثاني: توحيد متعلق بالعمل والطلب.

وقد ذكر جماعة من أهل العلم أن النصوص الشرعيّة تشتمل على أقسام التوحيد ووضحوا ذلك ومنهم ابن القيم حيث قال: «التوحيد الذي دعت إليه رسل الله وأنزل به كتبه... نوعان: توحيد في المعرفة والإثبات، وتوحيد في الطلب والقصد.

* **فالأول**: هو حقيقة ذات الرب تعالى، وأسمائه وصفاته، وأفعاله وعلوه فوق سمواته على عرشه، وتكلمه بكتبه، وتكليمه لمن شاء من عباده وإثبات عموم قضائه وقدره، وحكمه، وقد أفصح القرآن عن هذا النوع جد الإفصاح كما في أول سورة الحديد، وسورة طه، وآخر سورة الحشر، وأول سورة تنزيل

---

(١) التحذير من مختصرات الصابوني في التفسير، ص٣٠ حاشية (٢).

السجدة، وأول سورة آل عمران، وسورة الإخلاص بكمالها وغير ذلك.

* **النوع الثاني**: مثل ما تضمنته سورة ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ ۝١﴾ [الكافرون: ١]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ﴾ الآية [آل عمران: ٦٤]، وأول سورة «تنزيل الكتاب» «الأعراف» وآخرها، وجملة سورة «الأنعام» وغالب سور القرآن، بل كل سورة في القرآن فهي متضمنة لنوعي التوحيد.

بل نقول قولاً كليّاً: إن كل آية في القرآن فهي متضمنة للتوحيد. شاهدة به، داعية إليه، فإن القرآن: إما خبر عن الله وأسمائه وصفاته وأفعاله، فهو (التوحيد العلمي الخبري)، وإما دعوة إلى عبادته وحده لا شريك له، وخلع كل ما يُعبد من دونه فهو (التوحيد الإرادي الطلبي).

وإما أمر ونهي، وإلزام بطاعته في نهيه وأمره فهي حقوق التوحيد ومكملاته، وإما خبر عن كرامة الله لأهل توحيده وطاعته، وما فعل بهم في الدنيا وما يكرمهم به في الآخرة، فهو جزاء توحيده. وإما خبر عن أهل الشرك، وما فعل بهم في الدنيا من النكال، وما يحل بهم في العقبى من العذاب فهو خبر عمن خرج عن حكم التوحيد فالقرآن كله في التوحيد وحقوقه وجزائه، وفي شأن الشرك وأهله وجزائهم فـ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ توحيد، ﴿رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٢﴾ توحيد، ﴿ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۝٣﴾ توحيد، ﴿مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ ۝٤﴾ توحيد، ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ۝٦﴾ توحيد متضمن لسؤال الهداية إلى طريق أهل التوحيد، الذين أنعمت عليهم، ﴿غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ۝٧﴾ الذين فارقوا التوحيد.

ولذلك شهد الله لنفسه بهذا التوحيد، وشهد له به ملائكته، وأنبياؤه ورسله قال تعالى: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُو۟لُوا۟ ٱلْعِلْمِ قَآئِمًۢا بِٱلْقِسْطِ ۚ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ۝١٨ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ [آل عمران: ١٨، ١٩]». اهـ(١).

كما أن العلامة الشنقيطي بيّن أن أقسام التوحيد دل عليها الاستقراء لنصوص القرآن الكريم فقال رحمه الله تعالى: «وقد دل استقراء القرآن العظيم على أن توحيد الله ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

---

(١) مدارج السالكين ٣/ ٤٤٩ ـ ٤٥٠.

الأول: توحيد في ربوبيته، وهذا النوع من التوحيد جبلت عليه فطر العقلاء، قال تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ [لقمان: ٢٥]، وقال: ﴿قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمَّن يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَمَن يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَن يُدَبِّرُ الْأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴿٣١﴾﴾ [يونس: ٣١]، وإنكار فرعون لهذا النوع من التوحيد في قوله: ﴿قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴿٢٣﴾﴾ [الشعراء: ٢٣] تجاهل من عارف أنه عبد مربوب؛ بدليل قوله تعالى: ﴿قَالَ لَقَدْ عَلِمْتَ مَا أَنزَلَ هَٰؤُلَاءِ إِلَّا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ بَصَائِرَ﴾ الآية [الإسراء: ١٠٢]، وقوله: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾ [النمل: ١٤].

وهذا النوع من التوحيد لا ينفع إلا بإخلاص العبادة لله؛ كما قال تعالى: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِاللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ ﴿١٠٦﴾﴾ [يوسف: ١٠٦] والآيات الدالة على ذلك كثيرة جداً.

الثاني: توحيده ـ جلَّ وعلا ـ في عبادته. وضابط هذا النوع من التوحيد هو تحقيق معنى «لا إلٰه إلا الله» وهي مركبة من النفي والإثبات؛ فمعنى النفي منها: خلع جميع أنواع المعبودات غير الله كائنة ما كانت في جميع أنواع العبادات كائنة ما كانت. ومعنى الإثبات منها: إفراد الله جلَّ وعلا وحده بجميع أنواع العبادات بإخلاص، على الوجه الذي شرعه على السُّنَّة رسله عليهم الصلاة والسلام. وأكثر آيات القرآن في هذا النوع من التوحيد، وهو الذي فيه المعارك بين الرسل وأممهم ﴿أَجَعَلَ الْآلِهَةَ إِلَٰهًا وَاحِدًا إِنَّ هَٰذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ ﴿٥﴾﴾ [ص: ٥].

ومن الآيات الدالة على هذا النوع من التوحيد قوله تعالى: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا اللَّهُ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنبِكَ﴾ الآية [محمد: ١٩]، وقوله: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾ [النحل: ٣٦]، وقوله: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ ﴿٢٥﴾﴾ [الأنبياء: ٢٥]، وقوله: ﴿وَاسْأَلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رُّسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِن دُونِ الرَّحْمَٰنِ آلِهَةً يُعْبَدُونَ ﴿٤٥﴾﴾ [الزخرف: ٤٥]، وقوله: ﴿قُلْ إِنَّمَا يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ فَهَلْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴿١٠٨﴾﴾ [الأنبياء: ١٠٨] فقد أمر في هذه الآية الكريمة أن يقول: إنما أوحي إليه محصور في هذا النوع من التوحيد؛ لشمول كلمة ﴿لَا إِلَٰهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ لجميع ما جاء في الكتب؛ لأنها تقتضي طاعة الله بعبادته وحده. فيشمل ذلك

جميع العقائد والأوامر والنواهي، وما يتبع ذلك من ثواب وعقاب، والآيات في هذا النوع من التوحيد كثيرة.

النوع الثالث: توحيده جلَّ وعلا في أسمائه وصفاته. وهذا النوع من التوحيد ينبني على أصلين:

الأول: تنزيه الله جلَّ وعلا عن مشابه المخلوقين في صفاتهم؛ كما قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١].

الثاني: الإيمان بما وصف الله به نفسه؛ أو وصفه به رسوله ﷺ على الوجه اللائق بكماله وجلاله؛ كما قال بعد قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾ [الشورى: ١١].

ويكثر في القرآن العظيم الاستدلال على الكفار باعترافهم بربوبيته جلَّ وعلا على وجوب توحيده في عبادته؛ ولذلك يخاطبهم في توحيد الربوبيّة باستفهام التقرير، فإذا أقروا بربوبيته احتج بها عليهم على أنه هو المستحق لأن يعبد وحده. ووبخهم منكراً عليهم شركهم به غيره، مع اعترافهم بأنه هو الرب وحده لأن من اعترف بأنه هو الرب وحده لزمه الاعتراف بأنه هو المستحق لأن يعبد وحده.

ومن أمثلة ذلك قوله تعالى: ﴿قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ أَمَّن يَمْلِكُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ﴾ إلى قوله: ﴿فَسَيَقُولُونَ ٱللَّهُ﴾ [يونس: ٣١]؛ فلما أقروا بربوبيته وبخهم منكراً عليهم شركهم به غيره بقوله: ﴿فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴿٣١﴾﴾ [يونس: ٣١][(١)].

ومما يدل على أقسام التوحيد المتقدمة أنّ الكلام عند أهل الأصول والمعاني وغيرهم نوعان:

ـ كلام يوصف بأنه صدق أو كذب وهو الخبر، وهذا الخبر دائر بين النفي والإثبات من قِبَل المتكلم، المقابل بالتصديق أو التكذيب من قبل المخاطب.

ـ وكلام لا يمكن أن يوصف بأنه صدق أو كذب وهو الطلب، وهذا الطلب دائر بين الأمر والنهي من قِبَل المتكلم، المقابل بالطاعة أو المعصية من قبل المخاطب[(٢)].

(١) أضواء البيان ٣/ ٤١٠ ـ ٤١٤ وقد ذكر أمثلة كثيرة على المعنى الأخير في كلامه.

(٢) انظر المجموع الثمين ٤/ ١١٠.

وهذان النوعان موجودان في القرآن الكريم، وفي نصوص التوحيد بالذات.

ـ فما كان من النوع الأول (الخبر) فهذا هو توحيد الربوبية والأسماء والصفات والمطلوب من المكلف هو اعتقاد موجبه.

ـ أما النوع الثاني (الطلب) فهو توحيد الألوهية، والمطلوب من المكلف هو العمل بموجبه.

فالتوحيد دال على العلم والعمل معاً.

التفريق بين توحيد الألوهية وتوحيد الربوبية:

لما كان التوحيد المتعلّق مُجمع على إثباته[١] بين أهل السُّنَّة وأهل الكلام، وقد وقع الخلاف في إثبات التوحيد العملي كان لا بد من بيان «التفريق بين توحيد الألوهيّة وتوحيد الربوبيّة»، وإذا ثبت هذا التفريق وأصبح التوحيد نوعان: الألوهية والربوبيّة، فإنه لا يوجد أحد ينكر وجود توحيد الأسماء والصفات، وحينئذٍ يصح تقسيم التوحيد إلى الأقسام الثلاثة باعتبار، وإلى القسمين باعتبار آخر كما سلف، وكذلك يتضح به خطأ المتكلمين في ردهم توحيد الألوهيّة إلى توحيد الربوبيّة واعتباره شيئاً واحد.

ويمكن أن نجمل التفريق بين توحيد الألوهية (وهو التوحيد العملي) وبين توحيد الربوبيّة (وهو التوحيد العلمي) بما يلي:

١ ـ أنّ اشتقاق الألوهيّة من الإلٰه، واشتقاق الربوبيّة من الرب، ولكل واحد منهما مفهوماً مغايراً للآخر، في لغة العرب، وفي القرآن الكريم، فالإلٰه: فِعال بمعنى مفعول؛ أي: مألوه، والتألّه هو التعبّد. والرب: مأخوذ من التربية والرعاية والسيادة[٢]. وعلى هذا: فهما مفهومان متغايران وليسا مترادفين.

---

(١) المقصود بإثبات توحيد الاعتقاد عن أهل الكلام: هو وجوده، عندهم، كجزءٍ من أجزاء التوحيد، فهم في تعريفهم للتوحيد يقولون: «واحد في ذاته لا قسيم له، وواحد في صفاته لا شبيه له، وواحد في أفعاله لا شريك له» ومتعلّق هذا التعريف هو الاعتقاد بوحدانيّة الذات والصفات والأفعال ولا تعلق له بالعمل، وليس المقصود بإثباتهم له صحة مذهبهم في هذا التوحيد، بل المقصود، كما تقدم، إثباته من حيث المبدأ. أما موقفهم من توحيد الاعتقاد من حيث الصحة أو البطلان فسيأتي الحديث عنه.

(٢) انظر: الفصل الأول من الباب الثالث من هذا البحث، ص٣٤٩.

٢ ـ أنّ توحيد الربوبيّة أقرّ به المشركون ـ في الجملة ـ، أما توحيد الألوهيّة فقد وقعتْ فيه الخصومة بين الرسل وأقوامهم، ولو كانت الألوهيّة هي الربوبيّة لما حصل نزاع بين الرسل وأقوامهم، فلما حصل النزاع ـ وقد علمناه يقيناً ـ دل هذا على أن هناك فرقاً بين ما أقروا به، وما خالفوا فيه.

والدليل على اعتراف المشركين بالربوبيّة سيأتي بيانه مفصلاً[(١)].

٣ ـ أن الله تعالى استدل على ألوهيته ووجوب إفراده بالعبادة بربوبيته وأفعاله مثل قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿٢١﴾﴾ الآيات [البقرة: ٢١].

ولا شك أن الدليل لا بد أن يكون غير المدلول.

٤ ـ أنّ مدلول توحيد الربوبيّة ومعناه، مدلول ومعنى علمي، أمّا مدلول توحيد الألوهية ومعناه، فهو مدلول ومعنى عملي، وفرق بين المدلول العلمي والمدلول العملي، وهذا الفرق يشعر به الإنسان من نفسه، فالخوف والرجاء والمحبة والإنابة وآثارها من الجهاد وترك المحرمات ونحو ذلك غير إثبات أن الله هو الخالق والرازق والمحيي والمميت ونحو ذلك.

٥ ـ أن متعلق توحيد الربوبيّة: الأمور الكونية: كالخلق والرزق والإحياء والإماتة ونحوها. ومتعلق توحيد الألوهية: الأوامر والنواهي: من الواجب والمحرم والمكروه...[(٢)].

٦ ـ أنّ توحيد الربوبيّة هو توحيد الله بأفعاله تعالى، ومهمة العباد في هذا التوحيد هو التصديق والاعتقاد بموجبه لأنها أخبار من الله تعالى أما توحيد الألوهية فهو توحيد الله بأفعال العباد من الخوف والرهبة والمحبة والرغبة والصلاة والصوم ونحو ذلك.

وهناك فرق بين أفعال الله تعالى، وأفعال العباد، وفرق بين ما يوجب العلم والاعتقاد، وما يوجب القصد والطلب والعمل.

٧ ـ أن الألوهية متضمنة للربوبيّة من دون عكس، ومتضمنة أيضاً لتوحيد

---

(١) انظر: الكلام حول حقيقة شرك المشركين، تفصيلاً، في فصل: دعوة الرسل إلى توحيد الألوهيّة، ص٣٩٩.

(٢) انظر المدخل لدراسة العقيدة (البريكان)، ص٩٦.

الأسماء والصفات، ولا شك أن المتضمِّن ـ بالكسر ـ، والمتضمَّن ـ بالفتح ـ شيئان لا شيء واحد[(١)].

ومن وجه آخر:

فالربوبية تستلزم الألوهيّة، وهذا يدل على أن الألوهية خارج مدلول الربوبيّة لكن لا يتحقق مدلول الربوبية بكماله وتمامه إلّا بالألوهيـة، وقد يؤمن الرجل بالربوبية ولا يؤمن بالألوهية لكن لا يتم الإيمان بها، وهذا يدل على التفريق بين مدلوليهما.

٨ ـ أن الإجماع منعقد على أنه لو آمن بالربوبيّة ولم يـأتِ بالألوهية لا يكون بذلك مسلماً كما أنه لو قال بدل (لا إلٰه إلا الله) قال: (لا خالق إلا الله) لا يتم له عقد الإسلام بذلك.

٩ ـ أن استقراء النصوص يدل على أن ما اختص الله به ووجب أن يوحد فيه نوعان: **أحدهما**: العبادة، **وثانيهما**: الخلق والرزق وما يتبع ذلك، وقد تقدم ذكر أمثلة على النوعين مما يدل على أنهما مفترقان بل قد يجمع بينهما في آية واحدة كما تقدم التنبيه على شيء من ذلك.

١٠ ـ أن التقسيم والتفريق ثابت عن الصحابة والتابعين وأئمة المسلمين السابقين قبل الشيخ محمد بن عبد الوهاب بل قبل شيخ الإسلام ابن تيميّة وتلميذه ابن القيم رحمهم الله أجمعين.

وإليك ذكر نماذج من ذلك:

ـ قال ابن عباس ﵄ في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٢٢﴾﴾ [البقرة: ٢٢]: «أي: لا تشركون بالله غيره من الأنداد التي لا تنفع ولا تضر، وأنتم تعلمون أنه لا رب لكم ولا يرزقكم غيره، وقد علمتم أن الذي يدعوكم إليه الرسول من توحيده هو الحق لا شك فيه»[(٢)].

وقال ـ في قوله تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾ [الزخرف: ٨٧] ـ: «ولئن سألتهم من يرزقكم من السماء والأرض؟ ليقولن: الله وهم مع

(١) انظر: الماتريدية (للشمس الأفغاني) ٣/ ١٨٨.

(٢) رواه ابن جرير في تفسيره ١/ ١٩٩.

ذلك يشركون به ويعبدون غيره ويسجدون للأنداد دونه»[1].

وقد تقدم قوله رضي الله عنه في قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمُ﴾ [البقرة: ٢١] حيث قال: «وحدوا ربكم»[2].

ـ وقال مجاهد رحمه الله تعالى ـ في قوله: ﴿وَمَا يُؤۡمِنُ أَكۡثَرُهُم بِٱللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشۡرِكُونَ ١٠٦﴾ [يوسف: ١٠٦] ـ: «إيمانهم قولهم: الله خالقنا، ويرزقنا ويميتنا فهذا إيمان مع شرك عبادتهم غيره»[3].

ـ وقال قتادة رحمه الله تعالى ـ في قوله: ﴿وَأَنتُمۡ تَعۡلَمُونَ ٢٢﴾: «أي: تعلمون أن الله خلقكم وخلق السماوات والأرض، ثم تجعلون له أنداداً»[4].

وقال ـ في قوله تعالى: ﴿وَمَا يُؤۡمِنُ أَكۡثَرُهُم بِٱللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشۡرِكُونَ ١٠٦﴾ [يوسف: ١٠٦] ـ: «في إيمانهم هذا. إنك لست تلقى أحداً منهم إلا أنبأك أن الله ربّه، وهو الذي خلقه ورزقه، وهو مشرك في عبادته»[5].

قال ابن جرير رحمه الله تعالى ـ في الكلام على آية البقرة ـ: «تأويله ما قاله ابن عباس وقتادة من أنه يعني بذلك كل مكلف، عالم بوحدانية الله وأنه لا شريك له في خلقه، يشرك معه في عبادته غيره عربيّاً كان أو أعجميّاً، كاتباً أو أميّاً»[6].

فهذا يُبين أن مراد ابن عباس وقتادة أنهم ـ أي: المشركون ـ معترفون بالربوبيّة ويشركون في توحيد العبادة وهو توحيد الألوهية، فهذا كما أنه تفسير موضح لكلام ابن عباس وقتادة فهو يدل على أن ابن جرير رحمه الله تعالى يفرق ـ أيضاً ـ بين التوحيدين ولا يجعلهما بمعنى واحد.

ـ قال عكرمة رحمه الله تعالى ـ في قوله تعالى: ﴿وَمَا يُؤۡمِنُ أَكۡثَرُهُم بِٱللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشۡرِكُونَ ١٠٦﴾ [يوسف: ١٠٦] ـ «تسألهم: من خلقهم؟ ومَنْ خلق السمٰوات

---

(١) المصدر السابق ٧/ ٣١٣.
(٢) المصدر السابق ١/ ١٩٦.
(٣) المصدر السابق ٧/ ٣١٣.
(٤) المصدر السابق ١/ ١٩٩.
(٥) المصدر السابق ٧/ ٣١٣.
(٦) المصدر السابق ١/ ٢٠٠.

والأرض؟ فيقولون: الله، فذلك إيمانهم بالله، وهم يعبدون غيره»[(١)].

ـ قال ابن زيد رحمه الله تعالى ـ في الآية السابقة ـ: «ليس أحد يعبد مع الله غيره إلّا وهو مؤمن بالله، ويعرف أن الله ربّه وأن الله خالقه ورازقه وهو يشرك به.

ألا ترى كيف قال إبراهيم: ﴿قَالَ أَفَرَءَيْتُم مَّا كُنتُمْ تَعْبُدُونَ ۝٧٥ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُمُ ٱلْأَقْدَمُونَ ۝٧٦ فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّيٓ إِلَّا رَبَّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٧٧﴾ [الشعراء: ٧٥ ـ ٧٧] قد عرف أنهم يعبدون رب العالمين مع ما يعبدون، قال: فليس أحد يشرك به إلا وهو مؤمن به، ألا ترى كيف كانت العرب تلبي تقول: «لبيك اللَّهُمَّ لبيك، لبيك لا شريك لك إلا شريكاً هو لك تملكه وما ملك»، المشركون كانوا يقولون هذا»[(٢)].

ـ وقال السدي رحمه الله تعالى ـ في قوله: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۝٥٦﴾ [الذاريات: ٥٦] ـ: «خلقهم للعبادة، فمن العبادة عبادة تنفع، ومن العبادة عبادة لا تنفع ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾ [لقمان: ٢٥] هذا منهم عبادة، وليس تنفعهم مع شركهم»[(٣)].

ـ أما الطبري رحمه الله تعالى فلا تكاد تمرّ آية في توحيد الألوهية إلّا وينبّه عليه تنبيه المدرك لأهميته، وضرورة بيانه.

قال ـ في قوله تعالى: ﴿يَعْدِلُونَ ۝١﴾ ـ: «يجعلون له شريكاً في عبادتهم إياه فيعبدون معه الآلهة والأنداد والأصنام والأوثان، وليس منها شيء شركه في خلق شيء من ذلك، ولا في إنعامه عليهم بما أنعم عليهم، بل هو المنفرد بذلك كله، وهم يشركون في عبادتهم إياه غيره، فسبحان الله ما أبلغها من حجة، وأوجزها من عظة، لمن فكّر فيها بعقل، وتدبّرها بفهم!»[(٤)].

ـ قال أبو حنيفة رحمه الله تعالى: «والله يُدعى من أعلى لا من أسفل؛ لأن الأسفل ليس من وصف الربوبيّة والألوهية في شيء»[(٥)].

---

(١) أخرجه ابن جرير في تفسيره ٧/٣١٢.
(٢) المصدر السابق ٧/٣١٣ ـ ٣١٤.
(٣) انظر: درء التعارض ٨/٤٧٨.
(٤) جامع البيان ٥/١٤٤، وانظر: ١٠/٢٢٠، ١١/٨ ومواضع أخرى كثيرة.
(٥) الفقه الأبسط، ص٤٠.

فذكر أقسام التوحيد الثلاثة:

ـ أما توحيد الأسماء والصفات ففي قوله: «يُدعى من أعلى لا من أسفل».

ـ وأما توحيد الربوبيّة والألوهية ففي قوله: «لأن الأسفل ليس من وصف الربوبية والألوهية في شيء».

ـ قال القاضي أبو يوسف تلميذ أبي حنيفة: «... لا يعرف إلا بأسمائه ولا يوصف إلا بصفاته، وقد قال الله تعالى في كتابه: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿٢١﴾﴾ [البقرة: ٢١]، .... وإنما دل الله ﷻ خلقه بخلقه ليعرفون أن لهم ربّاً يعبدوه ويطيعوه[١] ويوحدوه، ليعلموا أنه مكونهم لا هم كانوا، ثم تَسمّى فقال: أنا الرحمٰن وأنا الرحيم، وأنا الخالق، وأنا القادر، وأنا المالك؛ أي: هذا الذي كَوَّنَكُم يسمى المالك القادر الرحمٰن الرحيم بها يوصف...»[٢].

ـ قال ابن بطة العكبري في كتابه: «الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية»: «وذلك أنّ أصل الإيمان بالله الذي يجب على الخلق اعتقاده في إثبات الإيمان به ثلاثة أشياء:

أحدهما: أن تعتقد ربانيته ليكون بذلك مبايناً لمذهب أهل التعطيل الذين لا يثبتون صانعاً.

والثاني: أن تعتقد وحدانيته ليكون مبايناً بذلك مذاهب أهل الشرك الذين أقروا بالصانع وأشركوا معه في العبادة غيره.

والثالث: أن يعتقده موصوفاً بالصفات التي لا يجوز إلّا أن يكون موصوفاً بها من العلم والقدرة والحكمة وسائر ما وصف به نفسه في كتابه.

إذ قد علمنا أن كثيراً ممن يقر به ويوحده بالقول المطلق قد يلحد في صفاته فيكون إلحاده في صفاته قادحاً في توحيده.

ولأنا نجد الله تعالى قد خاطب عباده بدعائهم إلى اعتقاد كل واحدة من

---

(١) الصواب: يعبدونه ويطيعونه ويوحدونه، لأنها من الأفعال الخمسة وليس ثمَّ ناصب ولا جازم.

(٢) رواه ابن منده في التوحيد ٣/ ٣٠٤ ـ ٣٠٦، وأبو القاسم التيمي في الحجة في بيان المحجّة ١/ ١١١ ـ ١١٣ بإسنادٍ إلى أبي يوسف.

هذه الثلاث والإيمان بها»[١].

ـ قال الإمام أبو جعفر الطحاوي الحنفي في متن العقيدة المشهور: «نقول في توحيد الله معتقدين بتوفيق الله: أنّ الله واحد لا شريك له ولا شيء مثله، ولا شيء يعجزه، ولا إلٰه غيره»[٢].

* فقوله: «أن الله وحده لا شريك له» عام يشمل أنواع التوحيد كلها.
* وقوله: «ولا شيء مثله» المراد به: توحيد الأسماء والصفات.
* وقوله: «ولا إلٰه غيره» المراد به: توحيد الألوهيّة.

ونصوص العلماء في التوحيد تشتمل على ذكر أنواعه الثلاثة، وما ذكرنا فيه كفاية لبيان المراد[٣].

أصل كلي في بيان أقسام التوحيد:

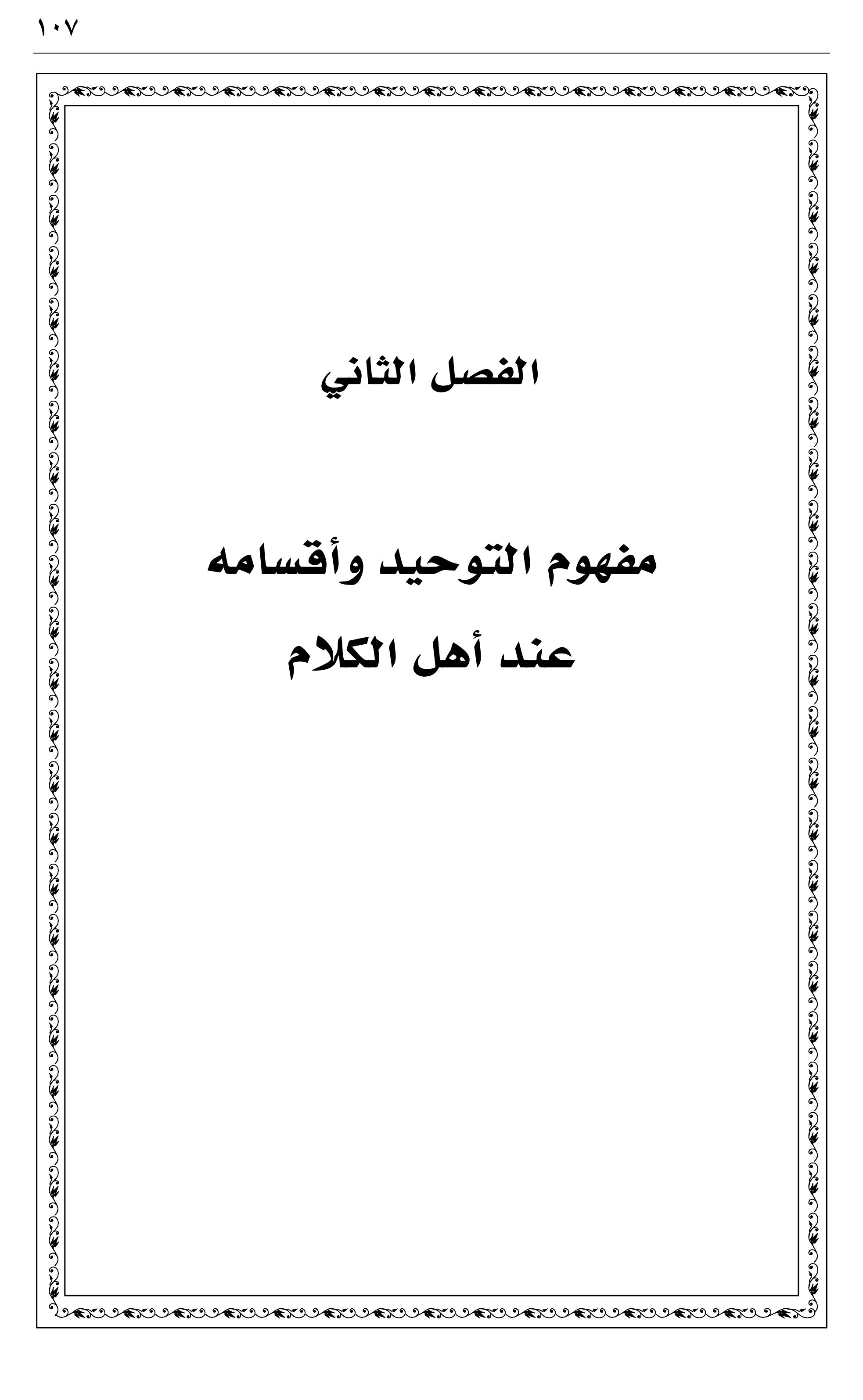
ويمكن أن نبين هنا أصلاً كلياً يدل على أقسام التوحيد، وهو أن التوحيد من الإيمان، والإيمان ـ عند السلف ـ قول وعمل، والقول هو قول القلب وهو تصديقه بما أخبر الله تعالى به، ومنه: توحيد الربوبيّة والأسماء والصفات، وقول اللسان، ومنه شهادة ألا إلٰه إلا الله وهي توحيد الألوهية، والعمل هو القلب مثل المحبة والخوف والرجاء والتوكل والخضوع والرغبة والرهبة وغيرها، وعمل الجوارح، والمراد بالعمل هنا توحيد الألوهية، وعلى هذا: فقول السلف في التوحيد فرع عن قولهم في الإيمان. وأقسام التوحيد يمكن أن تؤخذ من أقسام الإيمان على نحو ما سبق.

---

(١) الإبانة، ص٦٩٣ ـ ٦٩٤ من النسخة الخطيّة (عن القول السديد ص٣٠).

(٢) انظر: متن العقيدة الطحاوية مع شرحه لابن العز الحنفي، ص١٣، ٤٠، ٤٨، ط. الأرناؤوط.

(٣) انظر: مجمل أبواب كتاب التوحيد لابن منده رحمه الله تعالى تجد أنها تشتمل على أنواع التوحيد السابق ذكرها. وكذلك مجمل كتاب التوحيد من صحيح البخاري فإنه اشتمل على الأنواع الثلاثة جميعاً.



الفصل الثاني

مفهوم التوحيد وأقسامه
عند أهل الكلام

الفصل الثاني

مفهوم التوحيد وأقسامه عند أهل الكلام

أ ـ مفهومه:

يرى المعتزلة أن الواحد هو الذي لا يتجزأ ولا يتبعّض ولا ينقسم، فالواحد هو الذي لا يقبل التفرقة والانقسام إلى أجزاء.

وقد وضّح القاضي عبد الجبار ذلك بقوله: «اعلم أن الواحد قد يستعمل في الشيء ويراد به أنه لا يتجزأ أو لا يتبعّض عل مثل ما تقوله في الجزء المنفرد أنه واحد، وفي جزء من السواد والبياض أنه واحد»[١]. ثم ذكر نوعاً آخر من استعمال لفظ «الواحد». وقد نقله القاضي عبد الجبار عن أبي علي وأبي هاشم الجبائيين[٢].

وإذا نظرنا في كتب الأشاعرة لنستخرج منها مفهوم التوحيد ـ عندهم ـ نجد أنهم يوافقون المعتزلة فيه، فهذا إمام الحرمين الجويني يقول: «الباري ﷻ

(١) شرح الأصول الخمسة ص٢٧٧.

(٢) انظر: المغني ١/٢٤١.

واحد، والواحد في اصطلاح الأصوليين[١]: الشيء الذي لا ينقسم. . . والرب ﷻ موجود فرد متقدس عن قبول التبعيض والانقسام»[٢]. وكذلك عامة الأشاعرة يذكرون ما ذكره الجويني[٣].

ومما يجدر التنبيه عليه أنّ أهل الكلام يذكرون معنى آخر للواحد غير ما ذكر، وهو أن الواحد هو الذي لا مثيل له ولا نظير[٤].

وعندما اعتُرِض على أهل الكلام بأن العرب تسمي الإنسان واحداً والفرس واحداً وهو مركب من أجزاء وأبعاض، أجابوا عن ذلك بأن العرب تسمي الإنسان واحداً على سبيل المجاز، وهذا الجواب هو ما أجاب به إمام الحرمين الجويني حيث قال: «إن أهل اللسان من حيث تجوزوا سموا الشخص إنساناً واحداً، . . . وإن رُدّ الأمر معهم إلى التحقيق، وقرر لهم انقسام الإنسان وتجزئه، قالوا هو أشياء وآحاد موجودات»[٥].

ولهذا لما عرّف إمام الحرمين الواحد فإنه قال: «الواحد الحقيقي هو الشيء الذي لا ينقسم»[٦].

وقد ذكر القشيري ـ أيضاً ـ أن الواحد في الحقيقة هو الذي لا ينقسم، وأما إطلاقه على ما ينقسم فهو مجاز فقال: «الواحد هو الذي لا قسيم له، ولا يستثنى منه، وهذا حقيقة عند أهل التحقيق، فإذا قيل للجملة الكاملة إنها واحد فعلى المجاز كما يقال دار واحدة، ودرهم واحد؛ لأنه يصح أن يستثنى منه البعض، واسم الواحد له مجاز»[٧].

---

(١) جاء في بعض النسخ: الموحدين، ولعله هو الأقرب؛ لأن الكتاب مصنف في علم الكلام وليس في أصول الفقه.

(٢) الإرشاد، ص٥٢.

(٣) انظر: شرح الأسماء الحسنى للقشيري، مخطوط، (ق/ ٩٤/أ)، والرسالة (له) ٢/ ٥٨٢، ونهاية الإقدام، ص٩٠، والاقتصاد في الاعتقاد، ص٤٩، والاعتقاد، ص٤٥، ولوامع البينات، ص٣١١، والمقصد الأسنى، ص١٣٣.

(٤) انظر: المصادر السابقة.

(٥) الشامل، ص٣٤٦.

(٦) لمع الأدلة، ص٩٨.

(٧) شرح الأسماء الحسنى (ق/ ٩٤/أ).

وهذا المفهوم للتوحيد غريب على اللسان العربي، والقرآن نزل بلغة العرب، ولم يرد استخدام (الواحد) في القرآن والسُّنَّة إلّا فيما سماه هؤلاء منقسماً مثل قوله تعالى: ﴿أَيَوَدُّ أَحَدُكُمْ أَن تَكُونَ لَهُۥ جَنَّةٌ مِّن نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ﴾ [البقرة: ٢٦٦]، وقوله ﷻ: ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا ﴿٤٩﴾﴾ [الكهف: ٤٩]، وقوله تعالى ذكره: ﴿وَإِن كَانَتْ وَٰحِدَةً فَلَهَا ٱلنِّصْفُ﴾ [النساء: ١١]، وقوله جلَّ وعلا: ﴿ذَرْنِى وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا ﴿١١﴾﴾ [المدثر: ١١]، فكل ما سمي واحد في هذه الآيات يصح انقسامه لأنه جسم من الأجسام التي يصح انقسامها، وأما السُّنَّة فمثل حديث ابن عباس رضي الله عنهما ـ قي قصة مرور الرسول ﷺ بقبرين ـ فقال: «إنهما ليعذبان، وما يعذبان في كبير، أما أحدهما فكان لا يستتر من بوله، وأما الآخر فكان يمشي بالنميمة»(١) وغيره من الأحاديث.

وأما اعتبار أهل الكلام هذا الاستخدام على سبيل المجاز فهو باطل؛ لأنه ادعاء لا دليل عليه، كما أنهم لا يمكن أن يأتوا بمثالٍ صحيح لاستخدام الواحد في القرآن والسُّنَّة واللغة بأنه الذي لا ينقسم، فإن لفظ الواحد وما يتصرف منه لا يطلق في لغة العرب وغيرهم من الأمم إلّا على ما يسميه أهل الكلام منقسماً، فهل يصح أن لا يوجد مثال لما سموه حقيقة؟ وهل أصبحت كل الأمثلة مجازاً؟

ومن جهة أخرى فإنّ ما عرّف به أهل الكلام الواحد هو شيء لا يتصوره ولا يعقله الناس، فإنهم لا يعلمون وجوده حتى يعبروا عنه(٢).

بل إنه يمكن أن نعكس عليهم الأمر ونقول كما قال شيخ الإسلام ابن تيميّة: «إذا قال قائل: دلالة القرآن على نقيض مطلوبهم أظهر، كان قد قال الحق، فإن القرآن نزل بلغة العرب، وهم لا يعرفون الواحد في الأعيان إلّا ما كان متصفاً بالصفات، مبايناً لغيره، مشاراً إليه، وما لم يكن مشاراً إليه أصلاً، ولا مبايناً لغيره، ولا مداخلاً له، فالعرب لا تسميه واحداً، ولا أحداً بل ولا تعرفه، فيكون الاسم الواحد والأحد دل على نقيض مطلوبهم منه [لا] على مطلوبهم»(٣).

(١) رواه البخاري، كتاب الأدب، باب النميمة من الكبائر، برقم (٦٠٥٥)، الفتح ١٠/ ٤٧٢.
(٢) انظر: درء التعارض ٧/ ١١٤ ـ ١١٦.
(٣) المصدر السابق ٧/ ١١٧، ما بين القوسين زيادة من المحقق ليستقيم الكلام! وأرى أن الكلام يستقيم بدونها، وأنه لا داعي لها.

ب ـ أقسامه:

يرى المعتزلة أن الإلٰه ﷻ يكون واحداً على ثلاثة أوجه:

الأول: أنه الذي لا يتجرأ.

والثاني: أنه المنفرد بالقدم فلا ثاني له.

والثالث: أنه المتفرد بالصفات اللائقة به.

وهذه الأقسام الثلاثة نقلها القاضي عبد الجبار عن شيخه أبي علي حيث قال: «قال شيخنا أبو علي، إن القديم يوصف بأنه واحد على وجوه ثلاثة:

أحدهما: بمعنى أنه لا يتجزّأ أو لا يتبعّض...

الثاني: بمعنى أنه منفرد بالقدم لا ثاني له.

الثالث: إنه منفرد بسائر ما يستحق به الصفات النفسيّة...»[١].

وكذلك نقل القاضي هذه الأقسام عن أبي هاشم إلّا أنه ضمّ الثاني إلى الثالث وجعلهما قسماً واحداً فأصبحت بعد ذلك على قسمين:

الأول: بمعنى أنه لا يتجزّأ.

والثاني: بمعنى أنه يختص بصفات لا يشاركه فيها غيره[٢].

وأما الأشاعرة فإننا نجدهم يقسمون التوحيد إلى ثلاثة أقسام:

الأول: توحيد الذات.

والثاني: توحيد الصفات.

والثالث: توحيد الأفعال.

وقد وضّح الشهرستاني هذه الأقسام فقال: «الباري تعالى واحد في ذاته لا قسيم له، وواحد في صفاته لا شبيه له، وواحد في أفعاله لا شريك له»[٣].

كما أن القشيري نقل عن أبي بكر بن فورك هذه الأقسام نفسها ولم يزد عليها[٤].

---

(١) المغني ١/ ٢٤١.

(٢) المصدر السابق ١/ ٢٤١.

(٣) نهاية الإقدام، ص٩٠.

(٤) شرح الأسماء الحسنى، مخطوط، (ق/ ٩٤/أ)، وانظر: مثله في الرسالة (له) ٢/ ٥٨٢.

أما البيجوري فإنه شرح هذه الأقسام ووضحها حيث قال: «الوحدانيّة الشاملة لوحدانيّة الذات، ووحدانية الصفات، ووحدانيّة الأفعال تنفي كموماً[١] خمسة:

* الكم المتصل في الذات وهو تركبها من أجزاء.

* والكم المنفصل فيها وهو تعددها بحيث يكون هناك إلٰه ثان فأكثر وهذان الكمان منفيان بوحدة الذات.

* والكم المتصل في الصفات وهو التعدد في صفاته تعالى من جنس واحد كقدرتين فأكثر، وبُحث في هذا بأن الكم المتصل مداره على شيء ذي أجزاء ولا كذلك الصفات، ويجاب: بأنهم نزلوا كونها قائمة بذات واحدة منزلة التركيب.

* والكم المنفصل في الصفات وهو أن يكون لغير الله صفة تشبه صفته تعالى، وكأن يكون لزيد قدرة بها ويعدم بها كقدرته تعالى، أو إرادة تخصص الشيء ببعض الممكنات، أو علم محيط بجميع الأشياء، وهذان الكمان منفيان بوحدانية الصفات.

* والكم المنفصل في الأفعال وهو أن يكون لغير الله فعل من الأفعال على وجه الإيجاد، وإنما ينسب الفعل على وجه الكسب والاختيار، وهذا الكم منفي بوحدانيّة الأفعال.

وفي ذلك رد على المعتزلة القائلين بأن العبد يخلق أفعال نفسه الاختياريّة، وإنما لم يكفروا بذلك لاعترافهم بأن إقدارهم عليها من الله تعالى، وبعضهم كفَّرهم، وجعل المجوس أسعد حالاً منهم، إذ المجوس قالوا بمؤثرين وهؤلاء أثبتوا ما لا حصر لهم، ولكن الراجح عدم كفرهم.

وأما الكم المتصل في الأفعال فإن صورناه بتعدد الأفعال فهو ثابت لا يصح نفيه؛ لأن أفعاله كثيرة من خلق، ورزق، وإحياء، وإماتة إلى غير ذلك، وإن صورناه بمشاركة غير الله في فعلٍ من الأفعال فهو منفي بوحدانيّة الأفعال»[٢].

(١) الكم: هو العَرَض الذي يقتضي الانقسام لذاته. التعريفات، ص٢٣٩.

(٢) شرح الجوهرة، ص٥٩ ـ ٦٠

وقد ذكر أحمد الدردير المالكي في شرحه لمنظومته الخريدة البهيَّة[١] ما تقتضيه الوحدانيّة من نفيٍ للكموم السابقة،ولم يزد على ما ذكره البيجوري. لكن الذي ينبغي أن ننبّه عليه هنا هو أن الشيخ محمد عبده جعل توحيد الذات والأفعال الغاية العظمى من بعثة النبي ﷺ فقال: «وهو ـ أي: التوحيد ـ إثبات الوحدة لله في الذات والفعل في خلقه الأكوان، وأنه وحده مرجع كل كون ومنتهى كل قصد، وهذا المطلب كان الغاية العظمى من بعثة النبي ﷺ كما تشهد به آيات الكتاب العزيز وسيأتي بيانه[٢]».

وإذا قارنا بين أقسام التوحيد عند أهل السُّنَّة وعند أهل الكلام، فإننا نجد أن توحيد الربوبيّة عند أهل السُّنَّة يقابله توحيد الأفعال عند المتكلمين لأن المعنى المراد منهما واحد وهو إفراد الله تعالى بأفعاله المتعدية من الخلق والرزق والتدبير، ويزيد مفهوم الربوبيّة عند أهل السُّنَّة بأنه يتضمن الانفراد بالملك والسيادة المطلقة، وهذه الزيادة في المعنى يدخلها أهل الكلام في الصفات ولا ينكرونها.

كما أننا نجد أن توحيد الأسماء والصفات عند أهل السُّنَّة يقابله توحيد الذات والصفات عند أهل الكلام.

أما توحيد الألوهية فإننا لا نجد ما يقابله عند أهل الكلام. وسيأتي معنا أنهم يفسرون الإلٰه بمعنى الرب، وعلى هذا فإنهم يفسرون توحيد الألوهيّة بتوحيد الأفعال.

وللأمانة العلميّة لا بد أن نسجل أن بعض الأشاعرة أشار إلى توحيد الألوهيّة، فقد قال الباقلاني: «والتوحيد له هو: الإقرار بأنه ثابت موجود، وإله معبود، ليس كمثله شيء»[٣].

كما أن الجويني جعل من معاني الواحد: «أنه لا ملجأ ولا ملاذ بسواه»[٤].

---

(١) انظر: شرح الخريدة، ص٢٣.
(٢) رسالة التوحيد، ص٥، وانظر: ص٣٢ ـ ٣٣.
(٣) الإنصاف، ص٣٤، وانظر: ص٤٩.
(٤) الشامل، ص٣٤٥.

ولقد كان الحليمي أوضح من سابقيه في ذلك حينما قال ـ في معنى اسم الله الكافي ـ: «لأنه إذا لم يكن له في الألوهيّة شريك، صح أن الكفايات كلها واقعة به وحده فلا ينبغي أن تكون العبادة إلّا له، ولا الرغبة إلّا إليه، ولا الرجاء إلا منه، وقد ورد الكتاب بهذا أيضاً؛ قال الله ﷻ: ﴿أَلَيْسَ ٱللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُۥ﴾ [الزمر: ٣٦] وجاء ذلك أيضاً عن رسول الله ﷺ»[١].

وممن ذكر توحيد الألوهيّة من المتأخرين البيجوري عندما قال: «وهو ـ أي: التوحيد ـ إفراد المعبود بالعبادة مع اعتقاد وحدته، والتصديق بها ذاتاً، وصفات، وأفعالاً»[٢].

وهنا نطرح سؤالاً مهماً وهو: هل يعتبر الأشاعرة توحيد الألوهيّة نوعاً من أنواع التوحيد؟ وإذا أردنا أن نجيب على هذا السؤال فلا بد أن نبيّن حقيقة مهمة وهي أنه لا ينبغي أن نكتفي بما سبق من النقول للحكم عليهم، وذلك لأن هذه النقول ظاهرها التعارض، ولا يصح أن يرجّح الباحث أحد طرفيه بدون مرجّح.

والذي أراه من خلال بحثي لهذه القضيّة هو أنّ الأشاعرة لا يعتبرون توحيد الألوهية نوعاً من أنواع التوحيد ويدل على ذلك خمسة أمور:

الأول: أن الأقسام المشهورة لديهم هي الأقسام الأولى التي لم يذكروا فيها توحيد الألوهيّة، وعلى هذه الأقسام بنوا مصنفاتهم ولهذا لا تكاد تجد لتوحيد الألوهيّة ذكراً في مصنفاتهم، كما لا تكاد تجد ذكراً للشرك في الألوهيّة ولا تحذيراً منه مع خطورته وكثرة انتشاره.

والثاني: أنهم فسروا الإلٰه بالقادر على الاختراع، وهذا التفسير يدل على أنهم يرون أن توحيد الألوهية هو بعينه توحيد الربوبيّة، وحينئذٍ فإنه يمكن أن يقال: إنهم لا يرون توحيد الألوهية بمفهومه الصحيح نوعاً من أنواع التوحيد؛ لأنهم إذا سُئلوا عن توحيد الألوهية ردوه إلى توحيد الربوبيّة وجعلوه هو نفسه مطابقة. وسيأتي الكلام على موقفهم من معنى الإلٰه إن شاء الله تعالى.

والثالث: أن الأشاعرة مرجئة في باب الإيمان، والإرجاء هو تأخير العمل عن الإيمان، والإيمان يشمل الدين كله بما في ذلك التوحيد، وعلى هذا فإنهم

(١) المنهاج في شعب الإيمان ١/ ١٩٠.

(٢) شرح الجوهرة ص١٠.

يكونون مرجئة في التوحيد بتأخير التوحيد العملي (توحيد الألوهية) عن أنواع التوحيد. وسيأتي زيادة بيان لهذا الموضوع.

والرابع: أن المتأخرين من أهل الكلام صرحوا بأنه لا يوجد ما يسمى بتوحيد الألوهيّة، وذكروا أن ذلك من ابتداع ابن تيميّة ومحمد بن عبد الوهاب، وبنوا ذلك على كلام أسلافهم بأن الإله هو القادر على الاختراع، وأن الإيمان هو مجرد التصديق، وهؤلاء المتأخرون هم أهل الكلام في زمانهم.

والخامس: أنه قد ثبت بما لا مجال للشك فيه أن لأهل الكلام صلة وثيقة بالشيعة والصوفية، وهاتان الطائفتان هما اللتان نشرتا الشرك في حياة المسلمين، والصلة مع هاتين الطائفتين مع وجود الشرك فيهما يدل على إهمال المتكلمين لتوحيد الألوهية؛ لأنـه لو وجد الاهتمام لوجد الإنكار على الشرك فيه، ولما تم التوافق بينهم وبين الشيعة والصوفية.

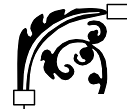
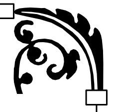
وإذا كان الأشاعرة لا يرون أن توحيد الألوهيّة نوعٌ من أنواع التوحيد فكيف نفهم ما يذكرونه في كتب التفسير والآداب من الحث على العبادات الشرعيّة وإفرادها لله تعالى، وكيف نفهم ما سبق نقله عنهم من نصوص؟

وأعتقد أنه إذا أردنا أن نفهم ذلك فلا بد أن نعرف المراد بقولنا: لا يرون أن توحيد الألوهيّة نوعاً من أنواع التوحيد.

فإننا لا نعتقد أن الأشاعرة لا يرون استحقاق الله تعالى للعبادة، أو أنهم ينكرون على أحد من المسلمين العمل لله تعالى.

والذي نراه هو أنهم يرون أن توحيد الألوهيّة من الدين والإسلام عموماً لكنهم لا يرون أنّه من حقيقة التوحيد الذي يقع فيه الشرك، بل يرون أن العبادات من كمالات التوحيد الواجبة أو المستحبة، وحالهم في ذلك كحالهم في تأخير العمل عن الإيمان، فإنه لا يعتقد أحد أن الأشاعرة ينكرون أن يكون العمل من دين الإسلام الذي جاء به الرسول ﷺ وإنما مرادهم أن العمل لا يدخل في حقيقة الإيمان بحيث يتعلق الكفر بتركه أو نقضه.

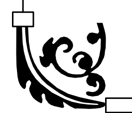
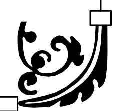
ومن هنا فإننا نرى أن الأشاعرة مرجئة في التوحيد كما أنهم مرجئة في الإيمان.

الباب الثاني

التوحيد العلمي

وفيه أربعة فصول:

تمهيد

يمثل هذا الباب أحد شطري التوحيد، حيث سبق أن بيّنا أن التوحيد ينقسم عند أهل الحق إلى قسمين أحدهما: التوحيد العلمي وهو يشمل توحيد الربوبية وتوحيد الأسماء والصفات، والآخر: التوحيد العملي وهو يشمل توحيد الألوهيّة.

وقد رأيت أن أقسّم الباب من الداخل حسب المباحث التي يذكرها أهل الكلام في مصنفاتهم وهي:

١ ـ إثبات وجود الله تعالى.

٢ ـ توحيد أفعال الله تعالى.

٣ ـ توحيد الأسماء والصفات.

ومتعلّق هذه الأقسام هو العلم كما هو معروف فناسب ذكرها في هذا الباب. ومن أجل أن تتم المقارنة الواردة في عنوان البحث رأيت أن أُقسّم كل مبحث إلى منهج أهل السُّنَّة، ومنهج أهل الكلام. فتتم بذلك المقارنة المطلوبة في عنوان البحث.

وموضوع «إثبات الله تعالى» يبحثه المتكلمون في مقدمة حديثهم عن التوحيد، وقد اعتبره عدد من الباحثين من توحيد الربوبيّة.

ولا شك أن دخوله في توحيد الربوبيّة غير صحيح؛ لأنه سبق أن بينا أن التوحيد هو الانفراد والاختصاص وليس في إثبات الوجود ما يلزم منه الانفراد والاختصاص، وقد أوردت الكلام عليه هنا لأنه يتعلق بقضيّة أساسيّة ـ عندهم ـ وهي أن أول واجب على المكلّف هو النظر، ولقولهم هذا أثر في إهمال توحيد

الألوهيّة، وتعظيم توحيد الربوبيّة سأشير إليه في مكانه ـ بإذن الله تعالى[١] ـ هذا من جهة.

ومن جهة أخرى فإن دليل المتكلمين على إثبات وجود الله تعالى وهو دليل حدوث الأجسام له تأثير كبير في نفيهم لصفات الله تعالى كلها أو بعضها، وهم يعتبرون أن الاستدلال على وجود الله تعالى من الأولويات التي يُبدأ بها في العقيدة؛ لأن التصديق بأخبار الرسول ﷺ مبني عليه كما سيأتي بيانه ـ إن شاء الله[٢] ـ.

(١) انظر: ص١٦٣.
(٢) انظر: ص١٨٦.

الفصل الأول

إثبات وجود الله تعالى

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: منهج أهل السُّنَّة.

المبحث الثاني: منهج أهل الكلام.

المبحث الأول

منهج أهل السُّنَّة

المطلب الأول

فطريّة وجود الله تعالى عند أهل السُّنَّة

معنى فطرية وجود الله تعالى:

وجود الله تعالى والإقرار بربوبيته أمر فطري في نفس الإنسان منذ ولادته الأولى.

وقبل أن نقوم بإثبات الأدلة على فطرية وجود الله تعالى، فإنه لا بد أن نبيّن معنى فطرية وجوده، والمراد بها عند السلف الصالح.

فقد فسر السلف الصالح الفطرة التي ولد عليها الإنسان بأنها «الإسلام»؛ فهل المراد أن الطفل يولد وهو يدرك أحكام الإسلام وعقائده على التفصيل أم أن المراد أمر آخر؟

والجواب على هذا التساؤل هو: أن المراد بالفطرة التي يولد عليها الإنسان هي قوّة واستعداد وقبول وصلاحيّة لمعرفة الله تعالى والإقرار بربوبيته والشعور

بالافتقار إليه تعالى؛ وهذه القوّة والاستعداد والصلاحيّة تقتضي المعرفة بنفسها، وإن لم يوجد من يعلمه أدلة المعرفة، ويلزم حصول المعرفة بدون سبب خارجي، فحصول المعرفة والإقرار بالربوبيّة والشعور بالافتقار إلى الله تعالى لا يحتاج إلى واسطة خارجيّة، بل بسبب داخلي من النفس الإنسانيّة، مثل الطفل إذا وضع الثدي في فمه التقمه وبدأ الرضاع بدون دليل أو مرشد من الخارج بل بدافع نفسي من الداخل.

ومن هنا فإن الفطرة ليست هي الإسلام بكل أحكامه وآدابه وعقائده على التفصيل فإن الله تعالى يقول: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَـٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا﴾ [النحل: ٧٨] ولكن المراد ـ كما تقدم ـ أن الفطرة هي أمور عامة كمعرفة وجود الله تعالى والإقرار بالربوبيّة والشعور بالألوهيّة، وهي تنمو في ضمير الإنسان ونفسه شيئاً فشيئاً بحسب كمال الفطرة إذا سلمت من المعارض المفسد.

فالفطرة لا تغني عن بعثة الرسل ونزول الشرائع لأنها أمور عامة تكمل في النفس شيئاً فشيئاً، أما تفصيل أحكام الإسلام وآدابه وعقائده وأخباره فلا بد له من بعثة الرسل ونزول الشرائع.

فلو خُلّي الإنسان بدون تأثير من الخارج لوصل إلى تلك الأمور العامة فقط، أما تفاصيل أحكام الإسلام وأخباره وعقائده فلا يمكن الوصول إليها إلا عن طريق بعثة الرسل.

والفطرة ليست قاصرة على القدرة والتمكن من معرفة وجود الله تعالى وربوبيته، بل تزيد على القدرة بالإرادة التامة. فالقدرة الكاملة والإرادة التامة تستلزم وجود المقدور والمراد. فالخَلْق إذاً فطروا على القدرة على المعرفة وإرادتها، وذلك يستلزم الإيمان[١].

قال شيخ الإسلام ابن تيميّة: «والكتاب والسُّنَّة دل على اتفقت عليه من كون الخلق مفطورين على دين الله، الذي هو معرفة الله والإقرار به بمعنى أن ذلك موجب فطرتهم، وبمقتضاها يجب حصوله فيها، إذا لم يحصل ما يعوقها فحصوله فيها لا يقف على وجود شرط بل على انتفاء مانع، ولهذا لم يذكر الرسول ﷺ لموجب الفطرة شرطاً، بل ذكر ما يمنع موجبها»[٢].

---

(١) انظر: درء التعارض ٨/ ٣٨٣، ٣٨٥، ٤٤٤ ـ ٤٤٩، ٤٥٤، ٤٦١.

(٢) درء التعارض ٨/ ٤٥٤.

أدلة فطريّة وجود الله تعالى:

بعد أن عرفنا معنى قول السلف الصالح بفطريّة وجوده تعالى، كان لا بد من إقامة الأدلة على هذه الفطرة، وبيان وجه دلالتها قدر الإمكان.

والأدلة على أن معرفة وجود الله والإقرار بربوبيته فطرة لازمة للقلب لزماً ذاتياً لا تنفك عنه كثيرة يجمعها نوعان من الأدلة هما: الأدلة العقليّة، والأدلة السمعيّة الخبريّة. وسوف نوضح هذه الأدلة على النحو التالي:

أ ـ الأدلة السمعية الخبريّة:

ورد الإخبار بولادة الإنسان على معرفة الله تعالى في كثير من النصوص الشرعيّة، وسأكتفي بذكر بعض الأدلة التي تفي بالمقصود، ومن ذلك:

١ ـ قال تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًاۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَاۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾﴾ [الروم: ٣٠].

هذه الآية الكريمة تدل على أنّ الناس خلقوا على فطرة الله تعالى وأنّ خلقهم على الفطرة لا يتبدل ولا يتغيّر.

وهذه الفطرة التي خُلق الناس عليها: فطرة ممدوحة ومحمودة ومحبوبة لله تعالى، والدليل على أن هذه الفطرة محمودة أمران:

الأول: الإضافة في قوله تعالى: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ﴾، وهذه إضافة مدح وتشريف(١)، مثل قوله تعالى: ﴿وَعِبَادُ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى ٱلْأَرْضِ هَوْنًا﴾ الآية [الفرقان: ٦٣]، وقول الرسول ﷺ: «... **وأن عيسى عبد الله ورسوله، وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه....**» الحديث(٢).

الثاني: أن الله تعالى أمر بإقامة هذه الفطرة، والنصب في قوله تعالى: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ﴾ إما أن يكون بفعلٍ محذوف، والتقدير «اتبع فطرة الله»، وهذا التقدير مستوحى من الفعل السابق وهو قوله: ﴿فَأَقِمْ﴾. أو يكون مصدراً دل عليه الفعل الأول، وهو مضمر؛ والتقدير: فطر الله الناس فطرة(٣).

---

(١) انظر: قاعدة نفيسة في أنواع المضاف إلى الله في الجواب الصحيح ١/ ٢٤١.

(٢) سيأتي تخريجه، ص٤٤٤.

(٣) انظر: درء التعارض ٨/ ٣٧٢.

وعلى أي التقديرين فالمعنى متعلّق بالأمر في قوله: ﴿فَأَقِمْ﴾ أو معناه المقدَّر بغير لفظه، والأمر يدل على فَضْل المأمور به، وأنه من المحبوبات الممدوحات قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَآءِ أَتَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٢٨﴾﴾ [الأعراف: ٢٨].

فدل بمنطوقه على عدم أمر الله بالمبغضات كالفحشاء، ودل بمفهومه على أن المأمورات محبوبات وممدوحات.

قال ابن زيد ـ في هذه الآية ـ: «السلام مذ خلقهم الله من آدم جميعاً، يقرون بذلك، وقرأ ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ الآية [الأعراف: ١٧٢]، قال: فهذا قول الله: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ [البقرة: ٢١٣] بعد».

وعن مجاهد وعكرمة مولى ابن عباس «فطرة الله» قالا: الإسلام.

وعن يزيد بن أبي مريم قال: مرّ عمر بمعاذ بن جبل، فقال: ما قوام هذه الأمة؟ قال معاذ: ثلاث، وهُنّ المنجيات: الإخلاص، وهو الفطرة ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾ [الروم: ٣٠]، والصلاة، وهي الملّة، والطاقة؛ وهي العصمة، فقال عمر: صدقت»[1].

وليس المراد بالأمر بإقامة الفطرة في الآية أنّ معرفة الله تعالى داخلة في نطاق التكليف بل المراد أنّ معرفة الله تعالى ثابتة في الفطرة، ومقتضى الفطرة يحصل شيئاً بعد شيء بحسب كمال الفطرة إذا سلمت من المعارض ـ كما تقدم ـ والأمر بإقامة الفطرة ـ كما في الآية ـ أي: استكمال الفطرة عن طريق الوحي، والمحافظة عليها من إفساد المعارض لها، فالواجب المكلّف به هو إقامة الفطرة، أما معرفة الله تعالى فإنها غير داخلة في نطاق التكليف فإنها داخلة في ما تضمنته الفطرة ابتداء.

٢ ـ عن أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «**كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهوِّدانه أو ينصِّرانه أو يمجِّسانه كما تنتج البهيمة**» ثم قرأ أبو هريرة

(١) هذه النصوص أخرجها الطبري بإسناده في جامع البيان ١٠/ ١٨٣، وصحح إسناد رواية مجاهد ابن تيميَّة في درء التعارض ٨/ ٣٧٤. وهذا التفسير محلّ إجماع عند السلف، انظر: التمهيد ١٨/ ٧٢، وتفسير سورة العلق، مجمع الفتاوى ١٦/ ٣٤٠.

﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾ الآية. متفق عليه[(١)].

ووجه دلالة الحديث على أنّ معرفة الله تعالى وتوحيده ثابت في فطرة الإنسان منذ ولادته؛ من وجوه:

أ ـ أنّ هذا الحديث مطابق لآية الروم السابقة، فقوله ﷺ: «**كل مولود يولد على الفطرة**» يفيد أنّ هذه الفطرة يولد عليها كل الناس، وهذا العموم ثابت في الآية الكريمة في قوله تعالى: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾ ولهذا قرأ أبو هريرة هذه الآية بعد روايته للحديث المتقدّم.

قال شيخ الإسلام ابن تيميّة: «وأيضاً، فإنّ الحديث مطابق للقرآن، لقوله تعالى: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾ وهذا يعمّ جميع الناس، فعُلم أنّ الله فطر الناس كلّهم على فطرته المذكورة، وفطرة الله أضافها إليه إضافة مدح لا إضافة ذمٍ، فعلم أنها فطرة محمودة لا مذمومة[(٢)].

وإذا تقرر موافقة الحديث لمعنى الآية، فإنّ الآية دلت ـ كما سبق ـ على أنّ الفطرة التي خلق عليها الإنسان هي الإسلام، فكذلك الحديث أيضاً.

ب ـ ورد في بعض ألفاظ الحديث ما يدل على أنّ هذه الفطرة المراد بها: فطرة الإسلام، مثل رواية الأعمش: «ما من مولود يولد إلا وهو على الملة»[(٣)]،

---

(١) البخاري، كتاب الجنائز، باب إذا أسلم الصبي فمات، هل يصلَّى عليه؟، ورقمه (١٣٥٨)، الفتح ٣/٢١٨، وباب ما قيل في أولاد المشركين، ورقمه (٤٧٧٥)، الفتح ٣/٢٤٦، وكتاب التفسير، باب ﴿لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ﴾، رقمه (١٣٨٥)، الفتح ٨/٥١٢، وكتاب القدر، باب الله أعلم بما كانوا عاملين، ورقمه (٤٧٧٥)، الفتح ١١/٤٩٣، ورواه مسلم، كتاب القدر، باب معنى كل مولود يولد على الفطرة، ورقمه (٢٦٥٨)، ورواه مالك في الموطأ، كتاب الجنائز، باب جامع الجنائز، ورقم (٥٢)، ١/٢٤١، وعبد الرزاق في المصنف ١١/١١٩، ورقمه (٢٠٠٨٧)، وأحمد في المسند ٢/٢٧٥، ٢٣٣، ٣٩٣، ٤٨١، ٣١٥، والترمذي، أبواب القدر، باب ما جاء في كل مولود يولد على الفطرة، (١٦٩ ـ ١٧٠)، وأبو يعلى في مسنده ١١/١٩٧ ورقمه (٦٣٠٦)، والخطيب في تاريخه ٧/٣٥٥، ٣/٣٠٨. كلهم عن أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) ورواه أحمد في المسند ٣/٤٣٥، ٤/٢٤، وأبو يعلى في مسنده ٢/٢٤٠، ورقمه (٩٤٢)، وابن حبان في صحيحه ١/١٧١ والحاكم في المستدرك ٢/١٢٣ وصححه على شرط الشيخين ووافقه الذهبي عن الأسود بن سُريع رضي الله عنه.
درء التعارض ٨/٣٧٢.

(٣) انظر: صحيح مسلم، كتاب القدر، باب معنى كل مولود يولد على الفطرة، ١٦/٢١٠ النووي.

وفي رواية لأبي معاوية عنه بلفظ: «**إلّا على هذه الملّة**»[1].

وجاء في لفظ حديث الأسود بن سريع رضي الله عنه ـ عند ابن حبان ـ: «**ما من مولود يولد إلّا على فطرة الإسلام حتى يُعرِب فأبواه يهوِّدانه وينصِّرانه ويمجِّسانه**»[2].

فهذه الألفاظ في الحديث تدل على أنّ المعنى هو أن المولود يولد على فطرة ممدوحة وهي هذه الملة، وهي فطرة الإسلام.

جـ ـ أنّ لفظ الفطرة إذا كان معُرَّفاً بالألف واللام يستعمل في النصوص الشرعيّة ويراد به الإسلام، وهذا الحديث منها. قال ابن القيم: «الفطرة حيث جاءت مطلقة معرفة باللام لا يراد بها إلا فطرة التوحيد والإسلام، وهي الفطرة الممدوحة، ولهذا جاء في حديث الإسراء: «لما أخذ النبي ﷺ اللبن، قيل له: أصبت الفطرة»[3].

ولما سمع النبي ﷺ المؤذن يقول: «**الله أكبر، الله أكبر**» قال: «**على الفطرة**»، وحيث جاءت «الفطرة» في كلام رسول الله ﷺ فالمراد بها فطرة الإسلام لا غير»[4].

---

(١) نفس المرجع ونفس الصفحة.

(٢) رواه ابن حبان في صحيحه، كتاب الإيمان، باب الفطرة، ١/ ٢٩٠ ورقم (١٣٢)، ت: الأرناؤوط، وسنده صحيح، وقد صرّح الحسن بسماعه من الأسود عند الحاكم في المستدرك ٢/ ١٣٢ فانتفت شبهة الانقطاع.

(٣) رواه البخاري، كتاب مناقب الأنصار، باب المعراج، ورقمه (٣٨٨٧)، وكتاب بدء الخلق، باب ذكر الملائكة، ورقمه (٣٢٠٧). ورواه مسلم، كتاب الإيمان، باب الإسراء برسول الله ﷺ ٢/ ٢٢٣، ٢٢٥ (النووي)، والنسائي في سننه الكبرى، كتاب الصلاة، باب فرض الصلاة، ورقمه (٣١٣)، ١/ ٣٨، وفي المجتبى، كتاب الصلاة، باب فرض الصلاة ١/ ٢٣٧، والترمذي، كتاب تفسير القرآن، باب ألم نشرح لك صدرك، ورقمه (٣٣٤٦)، ٥/ ٤١٢، ت: عطوة، وأحمد في المسند ٤/ ٢٠٧، ٢٠٨، ٢١٠، وابن منده في التوحيد ١/ ١١٦ ورقم ٢٣، والبغوي في شرح السُّنَّة ١٣/ ٣٣٦، ورقمه (٣٧٥٢)، وابن حبان في صحيحه ١/ ٢٣٦ برقم (٤٨)، ت: الأرناؤوط كلهم من حديث أنس عن مالك بن صعصعة رضي الله عنه به. ورواه مسلم، كتاب الإيمان، باب الإسراء برسول الله ٢/ ٢٠٩ (النووي). وأحمد في المسند ٣/ ١٤٨، وأبو القاسم التيمي في الحجة في بيان المحجة ١/ ٤٩٢ من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه به.

(٤) تهذيب السنن ٧/ ٨٢.

د ـ أنّ الصحابة والتابعين فهموا من الحديث أن المراد بالفطرة الإسلام، وهم أصح الناس فهماً، وأعرفهم بمقاصد كلام رسول الله ﷺ، لا سيما وأنه لا يُعرف لهم مخالف في هذا الفهم فأشبه الإجماع على أن دلالة الحديث هو ما تقدم.

ومما يدل على هذا الفهم ما يلي:

ـ أن أبا هريرة رضي الله عنه قرأ آية الروم بعد روايته للحديث، مما يدل على أنه فهم من الحديث أنه بمعنى الآية، وقد اتفق السلف على أن معنى الفطرة في الآية: الإسلام. وهذا هو ظاهر رأي أبي هريرة رضي الله عنه.

ـ أنّ الصحابة سألوا ـ عقب هذا الحديث ـ عن مَنْ يموت من أطفال المشركين وهو صغير؟ وذلك لوجود ما يُغيّر تلك الفطرة المستقيمة، ولو لم يكن هناك ما يُغيّر تلك الفطرة لما سألوه، فدل على أنهم فهموا أن المراد بالفطرة الإسلام[١].

ـ ورُوي عن الزهري أنه: «يُصلّى على كل مولود متوفّى وإنْ كان لغيّة[٢]، من أجل أنه ولد على فطرة الإسلام، يدّعي أبواه الإسلام، أو أبوه خاصة وإن كانت أمه على غير الإسلام؛ إذا استهل صارخاً صُلّي عليه، ولا يُصلَّى على من لا يستهل من أجل أنه سقط[٣]. (ثم استدلّ بحديث الفطرة)»[٤].

ـ وعندما سُئل الزهري رحمه الله تعالى ـ أيضاً ـ عن رجلٍ عليه رقبة

---

(١) انظر: درء التعارض ٨/ ٣٧١.

(٢) قوله: «لِغيّة» بكسر اللام والمعجمة وتشديد التحتانية؛ أي: ولد الزنا. انظر: فتح الباري ٣/ ٢٢٠. قال ابن عبد البر: «لم يقل أحد إنه لا يصلَّى على ولد الزنا إلا قتادة وحده»: الفتح ٣/ ٢٢١.

(٣) الصلاة على السقط فيها خلاف بين العلماء، وقد علق الشيخ عبد العزيز بن باز على القول السابق في الفتح ٣/ ٢٠١ فقال: «القول بعدم الصلاة على السقط ضعيف، والصواب شرعية الصلاة عليه إذا سقط بعد نفخ الروح فيه، وكان محكوماً بإسلامه؛ لأنه ميّت مسلم فشرعت الصلاة عليه كسائر موتى المسلمين»، ولما روى أحمد وأبو داود والترمذي والنسائي عن المغيرة بن شعبة أن النبي ﷺ قال: «والسقط يُصلى عليه، ويُدعى لوالديه بالمغفرة والرحمة» وإسناده حسن. اهـ.

(٤) رواه البخاري، كتاب الجنائز، باب إذا أسلم الصبي ومات هل يصلَّى عليه؟، انظر: الفتح ٣/ ٢١٩.

مؤمنة أيجزئ الصبي عنه أن يعتقه وهو رضيع؟ قال: «نعم؛ لأنه ولد على الفطرة»[١].

ـ ويرى الإمام أحمد أن صبيان أهل الحرب مسلمون إذا كانوا صغاراً[٢].

وفسّر البخاري: الفطرة ـ الواردة في الحديث ـ بأنها: الإسلام[٣].

هـ ـ أن النبي ﷺ لم يذكر لحصول الفطرة وموجبها شرطاً بل ذكر الموانع فقط، فهي لا تتوقف على وجود شرط لأن مقتضاها هو الإسلام، وإنما تتوقف على انتفاء الموانع ـ كما سبق ـ.

ولهذا لم يقل النبي ﷺ ـ مع ذكره للطوائف المنحرفة ـ ما يوجب حصول الفطرة مثل: «أو يسلمانه».

ولكنّ هذا المعنى يرد عليه إشكال وهو أنه جاء في بعض ألفاظ الصحيح: **«كل إنسان تلده أمه على الفطرة، وأبواه بعدُ يهوِّدانه وينصِّرانه ويمجِّسانه، فإن كانا مسلمين فمسلم»**[٤].

والجواب عن هذا الإشكال أن يقال:

لا بد من حمل هذه الرواية على غيرها من الروايات، وإلّا كانت شاذة، والظاهر ـ والله أعلم ـ أن المراد بهذه اللفظة أحكام الحرب والأسرى، وأن الطفل إذا كان أبوه كافراً فإنه يعامل معاملته في كونه يُستَرقّ، وأما إذا كان مسلماً فإن الطفل لا يسترقّ، وهذا ما وضحته هذه اللفظة.

وأما الحكم بأنه مسلم أو كافر فهذا ما قطعت به النصوص السابقة، واللاحقة. وإنما حملنا هذه اللفظة على هذا لنتقي القول بأنها شاذة.

و ـ أنّ النبي ﷺ شبّه المولود على الفطرة: بما تنتجه البهيمة من مولود غير مجدوع بل مكتمل ثم يحصل له الجدع والنقص بعد ذلك.

---

(١) انظر: التمهيد ١٨/ ٧٦ ـ ٧٧.

(٢) انظر: كلام الإمام أحمد، وتفصيلات أخرى في المسألة: درء التعارض ٨/ ٣٩٠ وما بعدها.

(٣) انظر: صحيح البخاري مع فتح الباري ٨/ ٥١٢.

(٤) رواه مسلم، كتاب القدر، باب معنى كل مولود يولد على الفطرة (١٦/ ٢١٠ النووي) من طريق عبد العزيز الدراوردي عن العلاء عن أبيه عن أبي هريرة رضي الله عنه.

فشبّه الولادة على الفطرة بالبهيمة المكتملة الخلقة بدون جدع، التشبيه تدل على أن الفطرة هي الإسلام من وجهين:

الأول: أن تشبيه الفطرة بالبهيمة كاملة الخلقة، يدل على أن الفطرة هي الإسلام؛ لأن الإسلام كامل، والتشبيه يدل على كمال الفطرة.

الثاني: أنّ التغيير كان بالتهويد والتنصير ونحوهما ولم يحصل بالإسلام لأنه هو الفطرة وهو الأصل، ولو كانت الفطرة هي مجرد القدرة والقابليّة لكان الإسلام من المغيّرات الأساسيّة ـ إذا سلمنا بإمكان التغيير ـ، فلما لم يكن كذلك، فالإسلام هو مقتضى الفطرة.

٣ ـ وعن عياض بن حمار المجاشعي ﵁ قال: قال رسول الله ﷺ ذات يوم في خطبته: «**ألا إن ربي أمرني أن أعلّمكم ما جهلتم مما علّمني يومي هذا: كلُ مالٍ نحلته عبداً حلالٌ، وإني خلقت عبادي حنفاء كلّهم، وإنّهم أتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم، وحرَّمتْ عليهم ما أحللتُ لهم، وأَمَرَتْهُمْ أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطاناً**...»[(١)].

وهذا الحديث يدل على أن الإنسان مولود على الإسلام والتوحيد، ـ أمّا الشرك فهو طارئ من الخارج عليه ـ من وجهين:

الأول: أنّ الله تعالى خلق الناس حنفاء، والحَنَف: الاستقامة، والحنيف: المستقيم.

وأصل الحَنَف في اللغة: هو ميل الرِجْل، ولذلك سُمي سيّد تميم: صخر بن قيس بالأحنف لحنف رجليه، وهو الميل والعوج، ثم استعمل في الاستقامة: غماً لأنها ميل عن الضلال[(٢)]، وإما من باب التفاؤل نحو استخدام «سليم» للديغ، و«بصير» للأعمى، و«مفازة» للصحراء، ونحو ذلك. أما استعمال «الحنيف» في الكتاب والسُّنَّة، فقد جاء بمعنى الاستقامة على التوحيد والبعد عن الشرك، قال تعالى: ﴿حُنَفَآءَ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِۦ﴾ [الحج: ٣١]، قال تعالى: ﴿مَا كَانَ إِبْرَٰهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَٰكِن كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿٦٧﴾﴾ [آل عمران: ٦٧].

(١) رواه مسلم، كتاب الجنة، باب الصفات التي يعرف بها في الدنيا: أهل الجنة وأهل النار، ١٧/١٩٧ النووي وأحمد في مسنده ٤/١٦٢.

(٢) انظر: المفردات للراغب الأصفهاني، ص٢٦٠.

وقال رسول الله ﷺ: «**أحبُّ الدين إلى الله الحنيفيّة السمحة**»[(١)]. وجاء في حديث عائشة رضي الله عنها ـ في بدء الوحي ـ قالت: «وكان يخلو بغار حراء فيتحنث فيه ـ وهو التعبد ـ الليالي ذوات العدد. . .» الحديث[(٢)].

وخلاصة القول: الحنيف هو الموحد والحنفاء: هم المسلمون[(٣)].

ويؤيد هذا المعنى: زيادة محمد بن إسحاق عن ثور بن يزيد عن يحيى بن جابر عن عبد الرحمٰن بن عائذ الأزدي عن عياض بن حمار المجاشعي وفيه: «إنّ الله خلق آدم وبنيه حنفاء مسلمين، وأعطاهم المال حلالاً لا حرام فيه. . .» الحديث[(٤)].

الثاني: أنّ قوله: «وأنهم أتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم» صريح في أنّ الدين المقصود به هنا هو ما خلقوا عليه من الحنيفيّة ثم اجتالتهم الشياطين عنه بعد ذلك. وقبل حصول هذا الاجتيال كانوا على الدين والتوحيد.

٤ ـ قال تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَآ ۛ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَـٰذَا غَـٰفِلِينَ ﴿١٧٢﴾ أَوْ تَقُولُوٓا۟ إِنَّمَآ أَشْرَكَ ءَابَآؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّنۢ بَعْدِهِمْ ۖ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ ٱلْمُبْطِلُونَ ﴿١٧٣﴾﴾ [الأعراف: ١٧٢، ١٧٣].

اختلف العلماء في المراد بهذه الآية على قولين[(٥)]:

---

(١) رواه البخاري معلّقاً، كتاب الإيمان، باب الدين يُسر، الفتح ١/٩٣، والترمذي، كتاب المناقب، باب مناقب معاذ بن جبل، برقم (٣٧٩٣)، وأحمد في مسنده ١/٢٣٦. ورواه عبد الرزاق في المصنف ١١/٢٩٢، ورقمه (٢٠٥٧٤) وحسنه الحافظ في الفتح ١/٩٤، وتغليق التعليق ٢/٤٣.

(٢) رواه البخاري، كتاب بدء الوحي، (الفتح ١/٢٢). ويتحنث ويتحنف بمعنى واحد، فالفاء تبدل ثاء وكذلك العكس في كلام العرب ومن قبلها قوله تعالى: ﴿فَٱدْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُنۢبِتُ ٱلْأَرْضُ مِنۢ بَقْلِهَا وَقِثَّآئِهَا وَفُومِهَا وَعَدَسِهَا وَبَصَلِهَا ۖ﴾؟ فقوله: ﴿وَفُومِهَا﴾؛ أي: ثومها. وقوله: «وهو التعبّد» مدرج في كلام الزهري، رحمه الله تعالى، انظر: الفتح.

(٣) انظر في معاني الحنيف في القرآن: جامع البيان ١/٦١٦، ٦١٧.

(٤) رواه ابن عبد البر بإسناده في التمهيد ١٨/٧٣ وجوّد إسناده، وذكر لابن إسحاق متابعاً وهو بكر بن مهاجر.

(٥) انظر: درء التعارض ٨/٤٨٢ ـ ٤٩٢، الروح، ص٤٣٣ ـ ٤٦٨، وشرح الطحاوية، ص٢٤٠ ـ ٢٤٦.

القول الأول: أنّ الله أخرج ذرية آدم من ظهره، ثم أشهدهم على أنفسهم بربوبيته فقال: «**ألست بربكم**»، فأقرّوا له بذلك فقالوا: «بلى شهدنا»، وهؤلاء يقولون إنّ الإخراج كان على الحقيقة، واستدلوا على ذلك بالأحاديث الواردة في ذلك كحديث عمر بن الخطاب[١]، وابن عباس[٢]، وأنس بن مالك[٣] رضي الله عنهم، وغيرها.

القول الثاني: أنّ المراد بالإخراج والإشهاد إنما هو فَطْرُهم على التوحيد، فالمقصود به أخذ المني من أصلاب الآباء ونزوله في أرحام الأمهات، فالأخذ يتضمّن الخَلْق، والإشهاد يتضمَن هداه لهم إلى هذا الإقرار، قالوا: ولهذا جميع بني آدم مقرون بالربوبيّة شاهدون به على أنفسهم، وهذا أمر ضروري لا ينفك عنه الإنسان، وهو مما خلقوا عليه، وجُعل علماً ضرورياً لهم لا يمكن أحدٌ جحده[٤]، وهؤلاء يرون أن الآية مختلفة عن الأحاديث الواردة في الإخراج. وقد ذكر ذلك ابن القيم فقال: «وأما مخاطبتهم واستنطاقهم وإقرارهم له بالربوبيّة

---

(١) حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه: رواه مالك في الموطأ، كتاب القدر، باب النهي عن القول بالقدر، رقم الحديث (٢)، والحاكم في المستدرك ١/ ٢٧، وأبو داود، كتاب السُّنَّة، باب في القدر، برقم (٤٧٠٣، ٤٧٠٤)، والنسائي في الكبرى، كما في تحفة الأشراف ٨/ ١١٤، وفي التفسير ١/ ٥٠٤ برقم (٢١٠)، والترمذي، كتاب التفسير، سورة الأعراف، (التحفة ٨/ ٤٥٢) وقال الترمذي «هذا حديث حسن ومسلم بن يسار لم يسمع من عمر. وقد ذكر بعضهم في هذا الإسناد بين مسلم بن يسار وبين عمر رجلاً».اهـ. واللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة، ورقم (٩٩٠)، وابن عبد البر في التمهيد (٦٤)، ابن حبان في صحيحه، كتاب التاريخ، باب بدء الخلق، ورقمه (٦١٣٣)، والطبري في جامع البيان ٦/ ١١٢، ١١٣، وأحمد في المسند ١/ ٤٤، ٤٥.

(٢) حديث ابن عباس رضي الله عنهما: رواه أحمد في المسند ١/ ٢٧٢، والنسائي في التفسير برقم (٢١١)، ١/ ٥٠٦، والحاكم ١/ ٢٧، ٢/ ٥٤٤، والطبري في جامع البيان ٦/ ١١٠، والبيهقي في الأسماء والصفات، برقم (٤٤١)، ١/ ٥١٨، واللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة ورقمه (٩٩٢)، موقوفاً، وابن أبي عاصم برقم (٢٠٢) بنحوه، وحسنه الشيخ الألباني انظر: السلسلة الصحيحة ٤/ ١٥٨ برقم (١٦٢٣).

(٣) حديث أنس بن مالك رضي الله عنهما: رواه البخاري، كتاب أحاديث الأنبياء، باب خلق آدم وذريته، ورقمه (٣٣٣٤)، الفتح ٦/ ٣٦٣، وكتاب الرقاق، باب صفة الجنة والنار، ورقمه ٦٥٥٧، الفتح ١١/ ٤١٦، ومسلم، كتاب صفات المنافقين وأحكامهم، باب طلب الكافر الفداء بملء الأرض ذهباً، ورقمه (٢٨٠٥).

(٤) انظر: درء التعارض ٨/ ٤٨٧، ٤٨٨.

وشهادتهم على أنفسهم بالعبوديّة، فمن قاله من السلف، فإنما هو بناء منه على فهم الآية، والآية لم تدل على هذا بل دلت على خلافه»[١].

وليس المراد هنا بيان القول الراجح في هذه المسألة، وإنما المراد إثبات المعرفة الفطرية للإنسان.

وهذا الميثاق يدل على فطرية معرفة الله تعالى، وهو شاهد من شواهدها، سواء كان الإخراج حقيقيّاً أو كان الإخراج حاليّاً، فإنه على كلا القولين فيه دلالة على أن جميع بني آدم يعرفون الله ويقرون بربوبيته ووحدانيته وألوهيته إلّا من فسدت فطرته.

٥ ـ ثبت بالأدلة الصحيحة من القرآن والسُّنَّة أنّ أول واجب هو إفراد الله تعالى بالعبادة ـ كما سيأتي بيانه[٢] ـ، وهذه الأدلة تدل ـ أيضاً ـ على أنّ معرفة الله تعالى والإقرار بربوبيته أمر فطري غير داخل في نطاق التكليف؛ لأنه لو لم تكن معرفته والإقرار بربوبيته أمراً فطرياً لأمرهم الله تعالى بها قبل الأمر بإفراده بالعبادة؛ إذ الأمر بتوحيده في عبادته فرع الإقرار به وربوبيته فيكون بعده.

كما أنه لو لم يكن الإقرار بالله تعالى وربوبيته فطرياً لساغ لمعارضي الرسل عند دعوتهم لهم بقول الله تعالى: ﴿فَٱعۡبُدُونِ ۝٢٥﴾ أن يقولوا نحن لم نعرفه أصلاً فكيف يأمرنا، فلما لم يحدث ذلك دل على أن المعرفة كانت مستقرة في فطرهم[٣].

ب ـ الأدلة العقليّة:

ذكر شيخ الإسلام ابن تيميّة[٤] جملة من الأدلة العقليّة التي تدل على صدق ما أخبر به رسول الله ﷺ من أن كل مولود يولد على الفطرة، وأكتفي بذكر دليل واحد منها وهو: «أن الإنسان قد يحصل له من الاعتقادات والإرادات ما يكون حقاً، وما يكون باطلاً، فإذا كانت تصديقاته تارة تكون حسنة محمودة، وتارة تكون سيئة فلا يخلو:

---

(١) الروح، ص٤٤٤.
(٢) انظر: ص١٥٨.
(٣) انظر: منهج أهل السُّنَّة والجماعة ومنهج الأشاعرة في توحيد الله تعالى ١/٢٨٣ ـ ٢٨٤.
(٤) انظر: درء التعارض ٨/٤٥٦ ـ ٤٦٨.

ـ إما أن تكون نسبة نفسه إلى النوعين نسبة واحدة بحيث لا يترجّح أحد الصنفين على الآخر بمرجّح من نفسه.

ـ أو لا بد أن تكون نفسه مرجّحة لأحد النوعين.

فإذا كان الأول: لزم أن لا يوجد أحد الصنفين إلا بمرجّح منفصل عنه. ثم هذا المرجّح المنفصل إذا قُدّر مرجحان: أحدها يرجَح الصدق الذي ينفعه والآخر يرجّح الكذب الذي يضره:

ـ فإما أن يتكافأ المرجحان.

ـ أو يترجّح أحدهما.

فإن تكافأ المرجحان لزم أن لا يحصل واحد منهما وهو خلاف المعلوم بالضرورة فإنا نعلم أنه إذا عرض على كل أحد أن يصدق، وأن ينتفع، وأن يكذب ويتضرر، مال بفطرته إلى أن يصدق وينتفع.

وإذا كان لا بد من ترجيح أحدهما فيترجَح الكذب الضار ـ مع فرض تساوي المرجّحين ـ أولى بالامتناع من تكافيهما، فتعين أنه إذا تكافأ المرجحان فلا بد أن يترجّح عنده الصدق والنفع وهو ما يكون حقّاً وحسناً.

فعلم أن في فطرة الإنسان قوّة تقتضي اعتقاد الحق وإرادة النافع الحسن.

وحينئذٍ فالإقرار بوجود الصانع ومعرفته والإيمان به هو الحق أو نقيضه؟

والثاني معلوم الفساد قطعاً، فتعين الأول، وحينئذٍ فيجب أن يكون في الفطرة ما يقتضي معرفة الصانع والإيمان به، وكذلك محبته وعبادته فإن في الفطرة ما يقتضيها.

وإذا لزم أن يكون في الفطرة مرجّح للحنيفيّة التي أصلها معرفة الصانع ومحبته، وإخلاص الدين له:

ـ فإما أن يكون مع ذلك لا يوجد مقتضاها إلا بسبب منفصل، مثل من يعلمه ويدعوه.

ـ أو يكون وجود ذلك بدون هذا السبب المنفصل.

ـ فإن كان الأول لزم أن يكون موجهاً متوقفاً على مخاطَب منفصل دائماً فلا يحصل بدونه البتة. ثم القول في حصول موجبها لذلك المخاطب المنفصل كالقول في الأول، وحينئذٍ فيلزم التسلسل في المخاطبين، ووجود مخاطبين لا

يتناهون، وهم أيضاً مخاطبون، فهذا تسلسل في الفاعلين وهو ممتنع.

ـ وإن كان في المخاطبين من حصل له بموجب الفطرة بلا مخاطب منفصل دل على إمكان ذلك في الفطرة فبطل تقدير كون موجب الفطرة لا يحصل قط إلا لمخاطب منفصل.

وإذا أمكن حصول موجب الفطرة بدون مخاطَب منفصل، عُلم أن في الفطرة قوة تقتضي ذلك، وأن ذلك ليس موقوفاً عل مخاطَب منفصل، وهذا هو الفطرة»(١).

وبهذه الطريقة تم تقرير وجود فطرة في النفس تعرف الملائم النافع وهو الخير وأعظمه معرفة وجود الله تعالى ووحدانيته في ربوبيته وإلهيته، وكل ذلك بسبب ذاتي دون معلم خارجي.

وقبل أن أختم الكلام في إثبات فطريّة وجود الله تعالى أود أن أنبه إلى أن الحياة الإنسانيّة منذ نشأتها الأولى كانت على الإيمان بالله وتوحيده، فآدم عليه السلام هو أبو البشر وهو من الأنبياء، وقد عاش أبناؤه بعده عشرة قرون على التوحيد ثم حدث الشرك في قوم نوح عليه السلام. وهذا هو معنى قوله تعالى: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ﴾ [البقرة: ٢١٣]، ولما أهلك الله تعالى أهل الشرك من قوم نوح عليه السلام لم يبق إلّا الأُمَّة الموحّدة من قوم نوح فعاد التوحيد إلى البشريّة جمعاء مرة أخرى، وكما سيأتي أن شرك قوم نوح كان مع إقرارهم بوجود الله تعالى وربوبيته، فإذا كانت البشريّة منذ القدم تعرف الله تعالى فلا يتصور أن تنعدم هذه المعرفة بالكلية حتى تحتاج إلى الاستدلال من كل مكلف كما يريده أهل الكلام.

كما أن فطريّة وجود الله تعالى ثابتة في نفس الإنسان وعلامة ذلك أن الإنسان إذا أصابه كرب عظيم يلجأ إلى الله تعالى، ويشعر في نفسه بحاجة وافتقار إلى الله تعالى ولا يتصور شعور الإنسان بالافتقار إلى الله تعالى إلّا إذا شعر بوجوده، ويدل على فقر الإنسان في هذه الحالة قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى يُسَيِّرُكُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ ۖ حَتَّىٰٓ إِذَا كُنتُمْ فِى ٱلْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِم بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُوا۟ بِهَا جَآءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ وَجَآءَهُمُ ٱلْمَوْجُ مِن كُلِّ مَكَانٍ وَظَنُّوٓا۟ أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ ۙ دَعَوُا۟ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ

---

(١) درء التعارض ٨/٤٥٦ ـ ٤٦٠ بتصرف يسير.

ٱلدِّينَ لَئِنْ أَنجَيْتَنَا مِنْ هَٰذِهِۦ لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلشَّٰكِرِينَ ﴿٢٢﴾﴾ [يونس: ٢٢]، وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا غَشِيَهُم مَّوْجٌ كَٱلظُّلَلِ دَعَوُا۟ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ فَلَمَّا نَجَّىٰهُمْ إِلَى ٱلْبَرِّ فَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ وَمَا يَجْحَدُ بِـَٔايَٰتِنَآ إِلَّا كُلُّ خَتَّارٍ كَفُورٍ ﴿٣٢﴾﴾ [لقمان: ٣٢]، وقوله تعالى: ﴿فَإِذَا رَكِبُوا۟ فِى ٱلْفُلْكِ دَعَوُا۟ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ فَلَمَّا نَجَّىٰهُمْ إِلَى ٱلْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ ﴿٦٥﴾﴾ [العنكبوت: ٦٥]، وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا مَسَّكُمُ ٱلضُّرُّ فِى ٱلْبَحْرِ ضَلَّ مَن تَدْعُونَ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٦٧].

اعتراضات على فطرية المعرفة والإجابة عليها:

* **الاعتراض الأول**: أنّ السلف الصالح لا يرون أن الفطرة هي الإسلام، والدليل على ذلك أنه ورد عن بعضهم(١) أنهم يفسرون حديث الفطرة بأنه ما ولد عليه الإنسان مما قدره الله عليه وكتبه من السعادة أو الشقاوة. وهذا تفسير للفطرة بغير الإسلام حيث فسرت بالقدر المكتوب على العباد.

وهذا الاعتراض لم أقف على أحد اعترض به(٢) لكنه مما يمكن أن يعترض به، وقد أورده شيخ الإسلام ابن تيميّة وأطال في النقل عمن فسَّر الفطرة بالقدر المكتوب ثم بيَّن مرادهم فقال رحمه الله تعالى: «وإنما قال الأئمة: ولُد على ما فُطر عليه من شقاء وسعادة؛ لأن القدرية كانوا يحتجّون بهذا الحديث على أن الفكر والمعاصي ليس بقدر الله، بل مما يفعله الناس؛ لأن كل مولود يولد خلقه الله على الفطرة، وكفره بعد ذلك من الناس.

ولهذا قالوا لمالك بن أنس: إن القدرية يحتجّون علينا بأوّل الحديث فقال: احتجوّا عليهم بآخره، وهو قوله: «الله أعلم بما كانوا عاملين». فبيّن الأئمة أنه لا حجة فيه للقدرية، فإنهم لا يقولون إن نفس الأبوين خلقاً تهوّده وتنصّره، بل هو تهوَّد وتنصَّر باختياره، لكنْ كانا سبباً في ذلك بالتعليم والتلقين، فإذا أُضيف إليهما بهذا الاعتبار، فلأن يضاف إلى الله الذي هو خالق كل شيء بطريق الأولى؛ لأنّ الله وإن خلقه مولوداً على الفطرة سليماً فقد قدّر عليه ما سيكون

(١) انظر: سنن أبي داود، كتاب السُّنَّة، باب في ذراري المشركين، برقم (٤٧١٥)، وبرقم (٤٧١٦)، وانظر: التمهيد ١٨/٦٦، ودرء التعارض ٨/٣٧٩.

(٢) أورد أبو عمر بن عبد البر تفسير السلف للفطرة بالقدر على مَنْ فسّر الفطرة بالإسلام على سبيل المعارضة، وليس على سبيل الاحتجاج لأنه لا يقول بأنّ الفطرة هي القدر.

بعد ذلك من تغييره، وعلم ذلك»[١].

كما بيَّن رحمه الله تعالى أن الحديث لا يصح لأهل الكلام الاحتجاج به على مقصودهم بل هو حجة عليهم فقال: «والحديث حجة عليهم من وجهين:

أحدهما: أنه عند المعتزلة ونحوهم من المتكلمين: لم يولد أحد على الإسلام أصلاً، ولا جعل الله أحداً مسلماً ولا كافراً، ولكن هذا أحدث لنفسه الكفر، وهذا أحدث لنفسه الإسلام، والله لم يفعل واحداً منهما ـ عندهم ـ بلا نزاع بين القدرية. . .

والثاني: أنهم يقولون: إن معرفة الله لا تحصل إلا بالنظر المشروط بالعقل، فيستحيل أن تكون المعرفة عندهم ضروريّة، أو تكون من فعل الله تعالى»[٢].

كما أن شيخ الإسلام بيّن ـ أيضاً ـ مقصود السلف من تفسير حديث الفطرة بالقدر المكتوب فقال: «مقصود حماد وإسحاق ومالك وابن المبارك ومن اتَّبعهم كابن قتيبة وابن بطة، والقاضي أبي يعلى وغيرهم هو منع احتجاج القدرية بهذا الحديث على نفي القدر، وهذا مقصود صحيح. ولكن سلكوا في حصوله طرقاً بعضها صحيح وبعضها ضعيف»[٣].

وقال ـ أيضاً ـ: «والمقصود هنا: أنهم تشعبّوا في حديث الفطرة كتشعبهم في حديث الحجة (أي: حديث احتجاج آدم وموسى)، وأصل مقصودهم من الإيمان بالقدر صحيح، لكن لا يجب مع ذلك أن يفسّر القرآن والسُّنَّة إلا بما هو مراد الله ورسوله، ويجب أن يُتّبع في ذلك ما دل عليه الدليل.

وكثيراً ما يقع لمن هو من أهل الحقّ في أصل مقصوده، وقد أخطأ في بعض الأمور هذا المجرى، مثل أن يتكلموا في مسألة، فإذا أرادوا أن يجيبوا عن حجج المنازعين ردّوها رداً غير مستقيم»[٤].

ومن خلال كلام شيخ الإسلام ـ السابق ـ نَصِلُ إلى ما يلي:

---

(١) درء التعارض ٨/ ٣٦٢.
(٢) درء التعارض ٨/ ٣٧٧ ـ ٣٧٨.
(٣) المصدر السابق ٨/ ٤١٧.
(٤) المصدر السابق ٨/ ٤٢١.

١ ـ أن السلف لم يريدوا بقولهم هذا نفي فطرية المعرفة، وإنما أرادوا الرد على نفاة القدر عندما استدلوا بهذا الحديث على مطلوبهم.

٢ ـ أنّ نفاة القدر ليس لهم حجة في حديث الفطرة؛ لأنهم لا يثبتون فطرية المعرفة، ويرون أن معرفة الله لا تحصل إلّا بالنظر.

٣ ـ أنّ بعض من ردّ على القدرية عندما استدلوا بالحديث، سلك في ردّه طرقاً ضعيفة، مما أدّى إلى خطئه في فهم الحديث.

٤ ـ أنّ مَنْ نفى المعرفة الفطرية، وظن أن الحديث لا يدل عليها ـ وإنما يدل على إثبات القدر ـ، أنه مخطئ، وإن كان إثبات القدر في نفسه حقاً.

ومما يدل على ضَعْف تفسير الفطرة بالقدر ما يلي:

ـ أنّه لو كان المراد أنهم يولدون على ما في علم الله لم يكن للأبوين ـ حينئذٍ ـ تغييرٌ للفطرة التي خلق عليها، بل فعلا به ما هو الفطرة التي ولد عليها.

ـ لا فرق ـ حينئذٍ بين التهويد والتنصير وتلقينه الإسلام، وبين سائر الصنائع فإنّ ذلك داخل فيما سبق به علم الله تعالى، فلماذا خص الأديان دون سائر الحِرَف؟

ـ التمثيل بالبهيمة التي ولدت جمعاء ثم جدعت، يُبيّن أن أبويه غيّرا ما ولد عليه من الفطرة، فلو كانت الفطرة هي ما سبق به علم الله تعالى لما تغيّرت؛ لأن العلم القديم لا يتغيّر.

ـ قوله: (على الملة) و(على فطرة الإسلام) و(حنفاء) يخالف هذا المعنى، فإن بعض الناس يولد وفي علم الله أنه من الفجرة والكفار والفاسقين فلا يصح وصفه بهذه الصفات والحالة هذه.

ـ إذا كان المراد بالفطرة ما سبق في علم الله تعالى، فلا معنى لتخصيص الولادة بالذكر، فكل حياة الإنسان على ما سبق في علم الله تعالى، فلما كان هذا التخصيص مقصوداً دل ذلك على أن الفطرة ليست ما سبق في علم الله تعالى.

ـ الفطرة في الحديث مطابقة للفطرة في الآية ـ كما تقدم ـ فهي فطرة محمودة يرضاها الله تعالى، وما سبق في علم الله تعالى فيه ما لا يرضاه الله ولا يحبه كالكفر والعصيان ونحو ذلك. فلما كانت هذه الفطرة محمودة دل ذلك على أن الفطرة ليست ما سبق في علم الله تعالى.

* **الاعتراض الثاني**:[١] وهو ما اعترض به القاضي عبد الجبار زاعماً أنْ لو كانت معرفة الله تعالى فطرية لما أُثر عن بعض الخلق إنكار وجود الله تعالى؟

ويقال في الجواب على هذا الاعتراض بأن الإقرار بالخالق يكون فطرّياً في حقّ مَنْ سلمت فطرته أمّا مَنْ أُثر عنه إنكار الخالق في البشر فهم قليلون جداً مقارنة مع من يثبت وجوده، وبعضهم معترف ـ في الحقيقة ـ بوجود مدبّر وصانع للعالم لكنّه يحيل ذلك إلى الطبيعة أو غيرها، مما يدل على وجود علومٍ أولية فطرية في نفسه، وإنما حصل ما حصل بسبب مؤثرات خارجيّة.

قال شيخ الإسلام ابن تيميّة ـ في تعليقه على كلام الشهرستاني في إثبات المعرفة الفطريّة ـ: «وأما ما ذكره أنّ إنكار الصانع ليس مقالة معروفة لصاحب مقالة. فإنه؛ وإن لم يكن مذهباً مشهوراً، عليه أمة من الأمم المعروفة، لكنّه مما يعرض لكثير من الناس ويقوله بعض الناس: إما ظاهراً دون الباطن كحال فرعون ونحوه، وإما باطناً وظاهراً، كما ذكر الله مناظرة إبراهيم صلوات الله عليه وسلامه للذي حاجّه في ربّه، ومحاجّة موسى صلوات الله عليه وسلامه لفرعون.

لكنّ هذا لا يمنع أن تكون المعرفة مستقرة في الفطرة، ثابتة بالضرورة، فإنّ هذا نوع من السفسطة، والسفسطة: حال يعرض لكثير من الناس: إما عمداً وإما خطأ، وكثير من الناس قد ينازع في كثير من القضايا البديهيّة، والمعارف الفطرية، في الحسيات والحسابيات، وكذلك في الإلٰهيات، ومن تأمل ما يحكيه الناس من المقالات عن الناس، في العلوم الطبيعيّة والحسابيّة رأى عجائب وغرائب.

وبنو آدم لا ينضبط ما يخطر لهم من الآراء والإرادات، فإنهم جنس عظيم التفاوت، ليس في المخلوقات أعظم تفاضلاً منه»[٢].

وما ذكره شيخ الإسلام ابن تيمية عن فرعون صحيح؛ فإنّ فرعون كان يعلم وجود الله حقيقة، ويدل على معرفته قوله تعالى: ﴿ٱذْهَبَآ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُۥ طَغَىٰ ﴿٤٣﴾ فَقُولَا لَهُۥ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ ﴿٤٤﴾﴾ [طه: ٤٣، ٤٤] والمراد بالتذكر، تذكّر ما في

(١) انظر في الاعتراض والجواب عليه، شرح الأصول الخمسة، ص٥٢ ـ ٥٤، درء التعارض ٨/ ٣٨ ـ ٣٩، ١٠/ ٢٧٢ ـ ٢٧٣، منهاج السُّنَّة ٢/ ٢٠٢.

(٢) انظر: الفتاوى ١٦/ ٣٤٠، ودرء التعارض ٨/ ٥٣٤.

فطرته من المعرفة الضروريّة. كما يدل على ذلك قوله تعالى: ﴿فَأْتِيَا فِرْعَوْنَ فَقُولَآ إِنَّا رَسُولُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٦﴾﴾ [الشعراء: ١٦]، وبدايته بهذا يدل على أنه يعرف رب العالمين، وسأل عنه سؤال المنكر له المتجاهل لما يعرف، فكانت إجابات موسى كلها تذكير وتأكيد بأنه على علم ومعرفة، كما قال تعالى: ﴿قَالَ لَقَدْ عَلِمْتَ مَآ أَنزَلَ هَٰٓؤُلَآءِ إِلَّا رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ بَصَآئِرَ وَإِنِّي لَأَظُنُّكَ يَٰفِرْعَوْنُ مَثْبُورًا ﴿١٠٢﴾﴾ [الإسراء: ١٠٢]. ثم لما أدركه الغرق ظهرت مكنونات الفطرة فقال: ﴿ءَامَنتُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱلَّذِيٓ ءَامَنَتْ بِهِۦ بَنُوٓاْ إِسْرَٰٓءِيلَ﴾ [يونس: ٩٠]. وما قررناه سابقاً يدل عليه قوله تعالى: ﴿وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾ [النمل: ١٤]. فهذه الآية تبين أن إنكار فرعون لوجود الله تعالى عن عنادٍ ومكابرة، وإذا كان كثير من الناس يعتريه المرض فينكر الضروريات الواضحات، فإنّه لا ينبغي أن تعتبر الضروريات الفطرية، نظريات استدلالية عند غير هذا المريض، بل يكون الأمر الضروري ضروريّاً فطريّاً في نفس الأمر؛ حتّى لو كان بالنسبة له يحتاج إلى استدلال ونظر عقلي.

وهذا يدل على أن مَنْ يحتاج إلى النظر ليس هو الأصل في الناس، بل الأصل الموافقة للفطرة، والحالات الاستثنائية تعالج بالنظر الصحيح ولا سيما الذي أرشد إليه القرآن ودل عليه.

* **الاعتراض الثالث**: وهو ما أشار إليه شيخ الإسلام بأنه: «إذا كانت معرفته والإقرار به ثابتاً في الفطرة، فكيف ينكر ذلك كثير من النظار، وهم يدعون أنهم يقيمون الأدلة العقلية على المطالب الإلٰهيّة؟»(١).

ثم أجاب عنه من وجهين:

الوجه الأول: أنّ أول من عرف في الإسلام بإنكار هذه المعرفة هم أهل الكلام الذين اتفق السلف على ذمهم من الجهمية والقدريّة وهم عند السلف من أضل الطوائف وأجهلهم، فهذا القول إنما صدر أولاً عمن ذمه أئمة المسلمين وعلماء المسلمين، ولم يقل به أحد من السلف، بل قالوا بما يخالفه ـ كما سبق بيانه ـ.

الوجه الثاني: أنّ الإنسان قد يقوم بنفسه من العلوم والإرادات وغيرها من الصفات ما لا يعلم أنه قائم به، فإنّ قيام الصفة بالنفس غير شعور صاحبها بأنها

---

(١) انظر: الفتاوى ١٦/ ٣٤٠، ودرء التعارض ٨/ ٥٣٤.

قامت به، ولهذا يطلب كثير من هؤلاء النظر والاستدلال على أمرٍ قائمٍ بهم ولكنهم لا يشعرون به أو أعمتهم البدعة عن هذا الشعور به.

* **الاعتراض الرابع**: وهو ما اعترض به أبو عمر بن عبد البر قائلاً: «ويستحيل أن تكون الفطرة المذكورة في قول النبي ﷺ: «كل مولود يولد على الفطرة»: الإسلام؛ لأن الإسلام والإيمان قول باللسان واعتقاد بالقلب، وعمل بالجوارح، وهذا معدوم من الطفل، لا يجهل ذلك ذو عقل»[١].

وفاته أنّ القائلين بأن الفطرة هي الإسلام، لا يريدون أن الطفل منذ ولادته يعلم أحكام الإسلام وعقائده ويريده فإنّ الله تعالى يقول: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَـٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا﴾ [النحل: ٧٨]، بل المقصود أن الفطرة تستلزم وتقتضي معرفة الله وتوحيده ـ كما تقدّم بيانه ـ[٢].

ولا يفوتني وأنا أعرض اعتراضات المنكرين لفطرية المعرفة أن أشير إلى أنه وردت أحاديث قد يُتَوهَّم أنّ ظاهرها يعارض أن تكون الفطرة هي الإسلام[٣]، ومن ذلك:

ـ حديث أُبي بن كعب أن رسول الله ﷺ قال: «**إن الغلام الذي قتله الخضر طبع كافراً ولو عاش لأرهق أبويه طغياناً وكفراً**»[٤]. وقرأ ابن عباس رضي الله عنهما: «وأما الغلام فكان كافراً»[٥].

ـ حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه وفيه: أن رسول الله ﷺ قال: «**ألا إنّ بني آدم خلقوا طبقات فمنهم مَنْ يولد مؤمناً ويحيا مؤمناً ويموت كافراً، ومنهم من يولد كافراً ويحيا كافراً ويموت مؤمناً...**»[٦].

---

(١) التمهيد ١٨/ ٧٧.

(٢) انظر: ص١٣١ من هذا البحث.

(٣) ممن ظنّ معارضة هذه الأحاديث لقول من قال: إن الفطرة هي الإسلام أبو عمر بن عبد البر، رحمه الله تعالى، انظر: التمهيد ١٨/ ٦١.

(٤) رواه مسلم، كتاب القدر، باب معنى كل مولود يولد على الفطرة، ١٦/ ٢١١ النووي والترمذي، أبواب تفسير القرآن عن رسول الله ﷺ، باب ومن سورة الكهف، ٨/ ٥٩٦ التحفة، وأحمد في المسند ٥/ ١٢١.

(٥) رواه البخاري، كتاب التفسير، باب «قال أرأيت إذ أوينا إلى الصخرة»، الفتح ٨/ ٤٢٤.

(٦) رواه ابن عبد البر بسنده في التمهيد ١٨/ ٦٠ وفيه: علي بن زيد بن جدعان، وهو =

ويجاب عن هذا: بأن المراد بالطبع في الحديث الطبع في الكتاب؛ أي: قُدّر وقُضي.

يقول شيخ الإسلام ابن تيميّة: «طُبع؛ أي: طبع في الكتاب؛ أي: قُدّر وقضي، لا أنّ كفره كان موجوداً قبل أن يولد، فهو مولود على الفطرة السليمة، وعلى أنه بعد ذلك يتغيّر فيكفر»(١). وليس في الحديث دلالة على أنه لم يولد على الفطرة.

ومما يدل على أنّ المولود يولد على فطرة الإسلام ثم يصير إلى ما كتبه الله عليه بعد ذلك ما جاء في حديث الفطرة من ذكر التغيير الحاصل على الفطرة بفعل الأبوين.

ويؤكد هذا المعنى ـ أيضاً ـ ما جاء عن ابن مسعود رضي الله عنه قال: حدثنا رسول الله ﷺ وهو الصادق المصدوق أن خلق أحدكم يجمع في بطن أمه أربعين يوماً نطفة... وفيه: «فإنّ أحدكم ليعمل بعمل أهل الجنة حتى لا يكون بينها وبينه إلّا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل النار، فيدخل النار، وإن أحدكم ليعمل بعمل أهل النار حتى ما يكون بينها وبينه إلّا ذراع فيسبق عليه الكتاب، فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخلها»(٢).

فإذا صحّ أن يُكتب شقيٌ ومع ذلك قد يعمل قبلها أعمالاً صالحة فكذلك يصح أن يولد على فطرة الإسلام أولاً ثم يعود إلى ما كتب في علم الله تعالى.

كما يمكن أنْ يقال: إنّ هذا الغلام له حكم خاص عن بقيّة الناس، وهذه

= ضعيف، انظر: التهذيب ٨/ ٣٢٢. قال أبو عمر بن عبد البر: «وقد انفرد به».

(١) درء التعارض ٨/ ٣٦٣.

(٢) رواه البخاري، كتاب بدء الخلق، باب ذكر الملائكة، ورقمه (٣٢٠٨)، الفتح ٦/ ٣٠٣، وكتاب أحاديث الأنبياء، باب خلق آدم وذريته، ورقمه (٣٣٣٢)، الفتح ٦/ ٣٦٣، وكتاب التوحيد، باب قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ سَبَقَتْ كَلِمَتُنَا لِعِبَادِنَا ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿١٧١﴾﴾، ورقمه (٧٤٥٤)، الفتح ١٣/ ٤٤٠، ورواه مسلم، كتاب القدر، باب كيفيّة خلق الآدمي، ورقمه (٢٦٤٣)، وأبو داود، كتاب السُّنَّة، باب في القدر، ورقمه (٤٧٠٨)، ٤/ ٢٢٨، ت: محيي الدين عبد الحميد. والترمذي، كتاب القدر، باب ما جاء أن الأعمال بالخواتيم، برقم (٢١٣٧). وقال الترمذي: حديث حسن صحيح. وابن ماجه، المقدمة، باب في القدر، برقم (٧٦، ٢٩١١)، ط. فؤاد عبد الباقي، وأحمد في المسند ١/ ٣٨٢، ٤٣٠.

الخصوصيّة لا تعرف إلّا بالوحي؛ لأنها من الغيب، ولما كان حكمه خاصاً من حيث استثنائه من حديث الفطرة، جاء حكمه مخالفاً لبقيّة الناس؛ لأنّهم يُدعون أولاً ثم بعد ذلك يقاتلون، وهذا يوضّح الحالة الاستثنائيّة لهذا الغُلام.

وخلاصة القول: إن هذا الغلام خالف بقيّة الناس في أمرين:

الأول: أنه خُلِقَ على الكفر.

الثاني: أنه قُتِلَ من غير دعوة أو إنذار.

فإذا كان حكمه خاصاً، وحالته مستثناة، فلا يصح أن يُعارض به فطرية المعرفة التي هي قاعدة عامة لكل الناس.

وأما الاحتجاج بحديث أبي سعيد الخدري فلا يتم الاستدلال به لضعفه.

المطلب الثاني

أول واجب على المكلف عند أهل السُّنَّة

سبق أن بيَّنَّا أن معرفة الله تعالى والإقرار بربوبيته فطرة لازمة للإنسان لا تنفك عنه عند أهل السُّنَّة. وسنبين هنا أول واجب على المكلف عندهم.

ومسألة أول واجب على المكلف مبنيّة على مسألة: هل معرفة الله تعالى فطريّة أم نظريّة؟

ولهذا: لما قال أهل السُّنَّة بفطريّة المعرفة صاروا على أن أول واجب على المكلف هو إفراد الله تعالى بالعبادة؛ لأنه لا يمكن أن تكون المعرفة واجبة على المكلفين وقد ولدوا عليها؛ لأنه لو كان الأمر كذلك لكان ذلك من تحصيل الحاصل وهو ممتنع.

ولما أنكر أهل الكلام فطرية المعرفة جعلوا أول واجب على المكلف المعرفة أو النظر الموصل إليها وسنذكر فيما يأتي أدلة أهل السُّنَّة على أن أول واجب على المكلف هو إفراد الله بالعبادة وبالله التوفيق.

أدلة أهل السُّنَّة:

أدلة أهل السُّنَّة على أنّ أول واجب على المكلّف هو إفراد الله بالعبادة وترك الشرك متنوّعة، أذكر منها ما يلي:

* **الدليل الأول**: ثبت أن معرفة الله تعالى ثابتة في فِطَر الناس، ـ وقد

تقدمت الأدلة على ذلك ـ فإذا كانت المعرفة ثابتة في الفطرة فإنّ أول ما يجب على المكلّف هو عبادة الله الذي ثبتت معرفته سابقاً؛ لأنه لو كان أول ما يجب هو المعرفة أو النظر الموصل إليها لكان هذا تحصيل حاصل، وتحصيل الحاصل ممتنع، فتعيّن أن تكون الشهادة هي أول الواجبات.

* **الدليل الثاني:** هو أنّ جميع الرسل جاءوا بالدعوة إلى إخلاص العبادة لله تعالى، والآيات الدالة على هذا المعنى ـ كثيرة ـ منها: قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِى كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَٱجْتَنِبُوا۟ ٱلطَّٰغُوتَ﴾ [النحل: ٣٦]، وقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِىٓ إِلَيْهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدُونِ ﴿٢٥﴾﴾ [الأنبياء: ٢٥]، وقوله تعالى ـ عن نوح عليه السلام ـ: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِۦ فَقَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥٓ إِنِّىٓ أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ ﴿٥٩﴾﴾ [الأعراف: ٥٩]، وقوله تعالى ـ عن صالح عليه السلام ـ: ﴿وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَٰلِحًا قَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥ﴾ الآية [الأعراف: ٧٣]. وغيرها.

فإذا كان الأنبياء والمرسلون أول ما يدعون قومهم إلى إفراد الله بالعبادة، فإنّ هذا يدل على أنه أول واجبٍ على المكلفين؛ لأنّ من تمام البلاغ أن يأمر قومه بأول ما أوجبه الله عليهم، فتمّ بهذا أن إفراد الله بالعبادة أول الواجبات.

* **الدليل الثالث:** عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: لما بعث النبي ﷺ معاذاً إلى نحو اليمين قال له: «**إنك تقدم على قوم من أهل الكتاب فليكن أول ما تدعوهم إلى أن يوحدوا الله تعالى، فإذا عرفوا ذلك فأخبرهم أن الله فرض عليهم خمس صلوات في يومهم وليلتهم، فإذا صلّوا فأخبرهم أن الله افترض عليهم زكاة أموالهم تؤخذ من غنيهم فترد على فقيرهم، فإذا أقرّوا بذلك، فخذ منهم، وتوقّ كرائم أموال الناس**». متفق عليه(١).

---

(١) رواه البخاري، كتاب الزكاة، باب لا تؤخذ كرائم أموال الناس في الصدقة، ورقمه (١٤٥٨)، وكتاب الزكاة، باب أخذ الصدقة من الأغنياء وترد في الفقراء حيث كانوا، ورقمه (١٤٩٦)، وكتاب المغازي، باب بعث أبي موسى ومعاذ إلى اليمن قبل حجة الوداع ودعاء النبي ﷺ أمته إلى توحيد الله تبارك وتعالى، ورقمه (٧٣٧٢)، الفتح ١٣/ ٣٤٧، ورواه مسلم، كتاب الإيمان، باب الدعاء إلى الشهادتين وشرائع الإسلام، ورقمه (١٩)، ١/ ٥٥، ٥٦، ط. فؤاد عبد الباقي، باب الدعاء إلى الشهادتين وشرائع الإسلام، ورقمه (١٩)، ١/ ٥٥ ـ ٥٦، ط. فؤاد عبد الباقي، ورواه أبو داود، كتاب الزكاة، =

هذا الحديث نص في المسألة فقد ورد التصريح بلفظ: «**أول**» في قوله: «**فليكن أول ما تدعوهم إليه**»، وورد التصريح بلفظ التوحيد في قوله: «**أن يوحدوا الله**»[(١)].

وقد ورد عند البخاري بلفظ: «**فليكن أول ما تدعوهم إليه عبادة الله فإذا عرفوا الله**»[(٢)]، وجاء بلفظ: «**فادعهم إلى شهادة أن لا إلٰه إلا الله وأن محمداً رسول الله فإنْ هم أطاعوا لك بذلك**»[(٣)]، فهذه الألفاظ في الحديث تدل على أن المراد بالتوحيد هو الإقرار بالشهادتين، وهما المراد بالعبادة وقوله: «**فإذا عرفوا الله**»؛ أي: عرفوا توحيد الله، والمراد بالمعرفة الإقرار والطواعية[(٤)].

وقد استدل بعض المتكلمين[(٥)] بلفظ: «**فإذا عرفوا الله**» على أن أول واجب هو المعرفة[(٦)].

والرد عليه يكون من وجهين:

الأول: أنّ الحديث ورد بألفاظٍ مختلفة يفسّر بعضها بعضاً، فيكون المراد ـ حينئذٍ ـ فإذا عرفوا أنه يجب عليهم أن يفردوا الله تعالى بالعبادة.

الثاني: أن أهل الكتاب لم ينكروا وجود الله ومعرفته، بل كانوا يعرفونه، والشرك واقع عندهم في العبادة ـ كما سيأتي بيانه في موضعه[(٧)].

= باب زكاة السائمة، ورقمه (١٥٨٤)، ط. محيي الدين عبد الحميد والترمذي، كتاب الزكاة، باب ما جاء في كراهية أخذ خيار المال في الصدقة، ورقمه (٦٢٥)، والنسائي في المجتبى، كتاب الزكاة، باب وجوب الزكاة ٥/٢، وفي الكبرى، كتاب الزكاة، باب وجوب الزكاة ٢/٤ ـ ٥. وابن ماجه، كتاب الزكاة، باب فرض الزكاة، ورقمه (١٧٨٣)، ١/٥٦٨ ط. فؤاد عبد الباقي، والدارمي، كتاب الزكاة، باب فرض الزكاة، ورقمه (١٥٧٥)، ١/٤٠٥، ط. البغا، وأحمد في المسند ١/٢٣٣.

(١) انظر: البخاري (٧٣٧٢).
(٢) انظر: البخاري (١٤٥٨)، ومسلم (١٩).
(٣) انظر: البخاري (١٤٩٦)، (٤٣٤٧)، ومسلم (١٩)، وأبو داود (١٥٨٤)، (١٧٨٣)، والدارمي (١٥٧٥)، وأحمد في المسند ١/٢٣٣.
(٤) انظر: فتح الباري ١٣/٣٥٤.
(٥) هو إمام الحرمين الجويني.
(٦) انظر: فتح الباري ١٣/٣٤٩.
(٧) انظر: ص٤٠٩.

* **الدليل الرابع**: عن ابن عمر رضي الله عنهما أنّ رسول الله ﷺ قال: «**أمرتُ أن أُقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إلٰه إلا الله، وأنّ محمداً رسول الله، ويقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة، فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقّ الإسلام، وحسابهم على الله**». متفق عليه[١].

هذا الحديث علّق عصمة الدم والمال على إفراد الله بالعبادة، وعصمة الدم والمال هو ثبوت الإسلام في الظاهر، فإذا كان أول أمرٍ يثبت به عصمة الدم والمال وبالتالي يثبت به الإسلام هو إفراد الله بالعبادة، فهذا دليل على أنه أول واجبٍ على المكلّف.

الدليل الخامس: أن السلف الصالح أجمعوا واتفقوا على أن أول ما يؤمر به العبد إفراد الله تعالى بالعبادة. يقول شيخ الإسلام ابن تيميّة في بيان هذا الإجماع: «أن السلف والأئمة متفقون على أن أول ما يؤمر به العباد الشهادتان، ومتفقون على أن من فعل ذلك قبل البلوغ لم يؤمر بتجديد ذلك عقب البلوغ»[٢].

وبعد أن ذكرنا أدلة أهل السُّنَّة على أنّ أول الواجبات هو إفراد الله تعالى بالعبادة يمكن أن نشير إلى لفتة مهمة في جانب علاقة هذا المبحث بموضوع حقيقة التوحيد عند أهل السُّنَّة وهي أن أهل السُّنَّة لما أثبتوا أن معرفة الله تعالى والإقرار بربوبيته فطري ترتّب على ذلك أن أول الواجبات هو إفراد الله تعالى بالعبادة ـ كما تقدم ـ، والمكلف ينبغي عليه أن يشتغل بما أوجبه الله تعالى عليه

---

(١) رواه البخاري، كتاب الإيمان، باب ﴿فَإِن تَابُوا۟ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ فَخَلُّوا۟ سَبِيلَهُمْ﴾ الفتح ١/ ٧٥، وكتاب الزكاة، باب وجوب الزكاة، برقم (١٣٩٩)، الفتح ٣/ ٢٦٢، وكتاب الجهاد، باب دعاء النبي ﷺ الناس إلى الإسلام والنبوة، ورقمه (٢٩٤٦)، الفتح ٦/ ١١٢، وكتاب استتابة المرتدين، باب قتل من أبى قبول الفرائض، ورقمه (٦٩٢٤)، الفتح ١٢/ ٢٧٥، وكتاب الاعتصام بالكتاب والسُّنَّة، باب الاقتداء بسنن رسول الله ﷺ، ورقمه (٧٢٨٢ ـ ٧٢٨٥)، الفتح ١٣/ ٢٥٠، ورواه مسلم، كتاب الإيمان، باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إلٰه إلا الله محمَّد رسول الله، ورقمه (٢٠، ٢١)، عن أبي هريرة رضي الله عنه، ورواه مسلم، في نفس الكتاب والباب، برقم (٢٢) عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما. والحديث متواتر عن النبي ﷺ، انظر: قطف الأزهار المتناثرة (للسيوطي)، ص٣٤.

(٢) درء التعارض ٨/ ١١ ـ ١٢، وانظر: المصدر السابق ٨/ ٧.

لا سيما أولها، وقد عظّم أهل السُّنَّة توحيد الألوهيّة من هذا المنطلق، وأصبحت هذه المسألة من المسائل المنهجية المهمة ـ عندهم ـ.

وهذا الترتيب ـ وهو كون الإقرار بالربوبيّة فطرياً، وتوحيد الألوهيّة أول مأمور به ـ هو ترتيب يوصل إلى أن حقيقة التوحيد المأمور بها شرعاً هو توحيد الألوهية.

المبحث الثاني

منهج أهل الكلام

المطلب الأول

إيجاب المتكلمين النظر العقلي لإثبات وجود الله تعالى

يرى أهل الكلام أنّ مسألة: إثبات وجود الله تعالى ليست ضرورة ولا فطرة في النفس، فيجب حينئذٍ النظر العقلي لإثبات وجود الله تعالى[١].

وقد قرر القاضي عبد الجبار هذه القضيّة بوضوح حيث قال: «إن سأل سائل فقال: ما أول ما أوجب الله عليك؟ فقل: النظر المؤدي إلى معرفة الله تعالى؛ لأنه تعالى لا يُعرف ضرورة ولا بالمشاهدة فيجب أن نعرفه بالتفكر والنظر»[٢].

كما أن الباقلاني نبَّه على إيجاب النظر العقلي لإثبات وجود الله تعالى

(١) النظر هو: «الفكر الذي يطلب به من قام به علماً أو غلبة ظنّ» الإرشاد، ص٣، وقيل: «ترتيب أمور معلومة تؤدي إلى مجهول» كشاف اصطلاحات الفنون ٣/ ١٣٨٧.

(٢) شرح الأصول الخمسة، ص٣٩، وانظر: المصدر نفسه، ص٥٣، ٦٤.

فقال: «أول ما فرض الله ﷻ على جميع العباد: النظر في آياته، والاعتبار بمقدوراته، والاستدلال عليه بآثار قدرته، وشواهد ربوبيته لأنه سبحانه غير معلوم باضطرار ولا مشاهد بالحواس،وإنما يعلم وجوده وكونه على ما تقتضيه أفعاله بالأدلة القاهرة، والبراهين الباهرة»[١].

ويلاحظ التقارب الواضح في التبرير للقول بإيجاب النظر العقلي بين كلام الباقلاني والقاضي عبد الجبار فإنهما بنياه على أن المعرفة ليست ضروريّة فطرية، وأنه تعالى لا يعرف بالمشاهدة، فوجب النظر العقلي.

ومن خلال ملاحظة التقارب السابق نفهم كلام أحد علماء الأشاعرة وهو أبو جعفر السمناني عندما قال: «القول بإيجاب النظر بقيّة بقيت في المذهب من أقوال المعتزلة»[٢]. وهذا ما قاله شيخ الإسلام ابن تيميّة[٣].

ولا يفوتني أن أنبَّه إلى كشف رائع لشيخ الإسلام ابن تيميّة بيّن فيه أصل قول المعتزلة بإيجاب النظر حيث قال: «وهؤلاء الموجبون للنظر يبنون ذلك على أنه لا يمكن حصول المعرفة الواجبة إلّا بالنظر، لا سيما القدريّة منهم فإنهم يمنعون أن يثاب العباد على ما يخلق فيهم من العلوم الضروريّة»[٤] وهذا الأصل لا يوافقهم عليه الأشاعرة ومع ذلك وافقوهم في إيجاب النظر!.

وهنا سؤال يطرح نفسه بإلحاح وهو: ما هي حالة من لم ينظر قبل النظر؟، ومن خلال تتبعي لنصوص أهل الكلام فإنني وجدتُ أنهم يرون أن مَنْ أراد أن ينظر في إثبات وجود الله تعالى فلا بد أن يكون خالي النفس من معرفة سابقة سواء كانت صحيحة أو فاسدة.

ولهذا قال الرازي: «الناظر يجب أن لا يكون عالماً بالمطلوب؛ لأن النظر طلب، وطلب الحاصل محال.

لا يقال: ربما علمنا الشيء ثم ننظر في الاستدلال عليه بدليل «ثان».

---

(١) الإنصاف، ص٣٣، وانظر: إشارات المرام، ص٧٦.

(٢) درء التعارض ٧/ ٤٠٧.

(٣) انظر: المصدر السابق ٧/ ٤١٩.

(٤) المصدر السابق ٧/ ٤٠٤، وانظر: المصدر نفسه ٧/ ٤٦٠، ٨/ ٣٧٨، ٩/ ٢٥ ـ ٣٣، وانظر كذلك: شرح الأصول الخمسة، ص٥٢، ٥٣.

لأننا نقول: المطلب هنا لا المدلول، بل كون الثاني دليلاً عليه، وهو غير معلوم، وأن لا يكون جاهلاً مركباً؛ لأن صاحب هذا الجهل جازم بكونه عالماً، وذلك يمنعه من الإقدام على الطلب»[١].

وعندما شعر الغزالي أن هذا المطلب صعب لأنه لا بد لكل نفس من معرفة؛ قرَّرَ أن من لم يشك لم ينتفع لأنه لن ينظر، أما إذا شك فإنه سيكون دافعاً للنظر، فقال: «ولو لم يكن في مجاري هذه الكلمات إلا ما يشكك في اعتقادك الموروث لتنتدب للطلب فنهايك به نفعاً إذ الشكوك هي الموصلة إلى الحق فمن لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر بقي في العمى والضلال، نعوذ بالله من ذلك»[٢].

ومهما يكن من أمر فإن الأشاعرة وإن لم يَنُصُّوا على إيجاب الشك قبل النظر، فهو لازم من لوازم النظر الذي اشترطوه، وقد بيّن شيخ الإسلام ابن تيميّة ذلك فقال: «وهذا القول ـ إيجاب النظر ـ هو في الأصل من أقوال المعتزلة، وقد أوجب أبو هاشم وطائفة معه الشك، وجعلوه أول الواجبات، ومن لم يوجبه من الموافقين على أصل القول: فإنه لا بد من حصوله وإن لم يؤمر به»[٣].

بقي أن نقول إن أهل الكلام اختلفوا في أول الواجبات هل هو المعرفة أم النظر أم القصد إلى النظر، أم أول جزء من أجزاء النظر[٤]، وقد ذكر الرازي أن الخلاف بين أهل الكلام خلاف شكلي ولفظي فقال: «اختلفوا في أول الواجبات: فمنهم من قال: هو النظر المفيد للمعرفة ومنهم من قال: هو القصد إلى ذلك النظر، وهو خلاف لفظي لأنه إذا كان المراد به أول الواجبات المقصودة بالقصد الأول فلا شك أنه هو المعرفة عند من يجعلها مقدورة، والنظر عند من لا يجعلها مقدورة، وإن كان المراد به أول الواجبات كيف كان فلا شك أنه القصد»[٥].

---

(١) المحصل، ص١٢٩.
(٢) ميزان العمل، ت: أبو العلا، ص١٧٥.
(٣) درء التعارض ٧/ ٤١٩.
(٤) انظر: شرح الجوهرة، ص٣٧.
(٥) المحصل، ص١٣٦، وانظر: المواقف، ص٣٢، وشرح المقاصد ١/ ٣٠٢، وشرح الجوهرة، ص٣٨.

وكذلك أشار شيخ الإسلام ابن تيميّة إلى أن الخلاف بين المتكلمين في أول الواجبات خلاف لفظي غير مؤثر[١].

حكم تارك النظر:

يرى بعض أهل الكلام أن النظر العقلي شرط في صحة الإيمان، وقد نقل أبو المعين النسفي أن ذلك قول أكثر المتكلمين فقال: «وذهب أكثر المتكلمين إلى أنه لا بد لثبوت الإيمان أو لكونه نافعاً من دليل يبنى عليه اعتقاده»[٢].

ولي ملاحظة على نسبة النسفي هذا القول لأكثر المتكلمين، فإنني وجدت أن أكثر المتكلمين شهرة لا يقولون بذلك كما سيأتي.

وقد حكم الجويني بكفر مَنْ مات وقد انقضى بعد تكليفه زمن يتسع للنظر المؤدي للمعارف، ولم ينظر مع ارتفاع الموانع عنه، كما أنه نقل عن مَنْ سماه القاضي، ولعله يريد به القاضي أبا بكر الباقلاني أنه صحح الحكم بكفر مَنْ مات وقد انقضى بعد تكليفه قدر من الزمن يتسع لبعض النظر لكنه لم ينظر مقصراً.

وقد ذكر ذلك في كتابه الشامل فقال: «ولو انقضى من أول حال التكليف زمن يتسع للنظر المؤدي إلى المعارف ولم ينظر مع ارتفاع الموانع، واخترم بعد زمان الإمكان فهو ملحق بالكفرة.

ولو مضى من أول الحال قدر من الزمان يتسع بعض النظر، ولكنه لم ينظر مقصّراً ثم اخترم قبل مضي الزمان الذي يسع في مثله النظر الكامل، فقد قال القاضي رضي الله عنه: يمكن أن يقال إنه لا يلحق بالكفرة، إذ تبيّن لنا بالآخرة أنه لو ابتدأ النظر ما كان في النظر نظرة، ولكان لا يتوصل إلى مطلوبة.

قال: والأصح الحكم بكفره لموته غير عالم، مع بدوّ التقصير منه فيما كُلّف به»[٣].

وهذا القول فيه إسراف كبير حيث كفّروا بأمر لم يأمر به الله تعالى، فضلاً أن يرتب التكفير على تركه.

---

(١) انظر: درء التعارض ٧/٣٥٣.

(٢) تبصرة الأدلة ١/٢٨.

(٣) الشامل، ص١٢٢.

وقد نسب التفتازاني القول بعدم صحة إيمان تارك النظر إلى أبي الحسن الأشعري والمعتزلة فقال: «ذهب كثير من العلماء وجميع الفقهاء إلى صحة إيمان المقلد، وترتب الأحكام عليه في الدنيا والآخرة، ومنعه أبو الحسن والمعتزلة وكثير من المتكلمين»[١].

وأرى أن أكثر المتكلمين يرون أن تارك النظر إذا اعتقد الحقّ، ولم تكن لديه شبهة تشككه فيما اعتقد؛ فإنه مؤمن، إلّا أنه عاصٍ بتركه للنظر والاستدلال[٢].

وذلك أن حقيقة الإيمان قد وجدت ـ عنده ـ من غير اقتران بموجب من موجبات الكفر ـ كما ذكر ذلك التفتازاني[٣].

وقد حكى أبو الحسن الطبري، والآمدي إجماع الأشاعرة على ذلك[٤]، وادعاء الطبري والآمدي للإجماع غير صحيح لأنه منخرق بما سبق نقله عن الجويني والقاضي.

وبعد أن أوضحنا أن أكثر المتكلمين يرون أن تارك النظر عاصٍ، فإنه قد أشكل عليهم حال العامة الدهماء فهم أكثر الأُمَّة ولا يعرفون النظر والاستدلال، فهل يصح أن يقولوا بتعصيتهم أم يهدموا هذا الأصل؟

حاول أهل الكلام الهروب من القول بتعصية أكثر الأمة وهم العامة مع كونه لازم لهم لا محالة ولهذا اضطربوا في الموقف من العامة.

* فبعضهم يرى «أن العامة يعرفون الله عن طريق النظر، فالأدلة في طيِّ عقولهم ونشر نفوسهم إلّا أن عبارتهم غير مفصحة بالألفاظ المصطلح عليها، وذلك أنه إذا رأى أحدهم خضرة تفوّه بقول: سبحان الله! وهذا نظر منه»[٥].

---

(١) شرح المقاصد ٥/٢١٨.

(٢) انظر: أصول الدين، ص٥٤ ـ ٥٥، والتوحيد، للماتريدي، ص٣، والمواقف، ص٣٣ وشرح المقاصد ٥/٢١٨ ـ ٢٢٤، ت: وشرح الفقه الأكبر، ص٢١٦، وشرح الجوهرة، ص٢٢، وشرح الخريدة، ص١٣، وتبسيط العقائد الإسلاميّة، ص٢٨.

(٣) انظر: شرح المقاصد ٥/٢١٨.

(٤) انظر: درء التعارض ٧/٣٥٨، وفتح الباري ١٣/٣٥١.

(٥) انظر كلام أبي الحسن الطبي في حكايته لهذا القول في: درء التعارض ٧/٣٥٨، وانظر كلام أبي يعلى وابن الزاغوني في: المصدر السابق ٧/٤٤٢ ـ ٤٥١.

وعلى رأي هؤلاء فإن العامة مؤمنون لأنهم وصلوا إلى الإيمان عن طريق النظر فلا يؤثّمون لوقوع النظر منهم، وهم ـ أي: العامة ـ في هذه الحالة من أهل النظر العقلي وليسوا من أهل التقليد.

* وبعضهم يرى أن العامة لا يعرفون الأدلة، ولم يحصل منهم النظر، وما تقدم من القول بوقوع النظر من العامة إنما هو مبادئ النظر، وما وصلوا إلى غايته. ويرون أن إيمان العامة صحيح بدون المعرفة الناتجة عن النظر؛ لأن المعرفة الناتجة عن النظر هي إدراك المعلوم على ما هو به بحيث لا يمكن الانفكاك منه، وهذا غير حاصل عند العامة لأنهم لا يقدرون على دفع الشبهة، وفرض العامة عند هؤلاء هو الاعتقاد وهو التصديق بالإيمان، وأما العلم الناتج عن النظر فليس من فرض العوام[١].

وهذا الرأي فيه تنازل عن القول بإيجاب النظر من أصله كما سيأتي[٢].

أدلةُ الموجبين للنظر:

بعد أن بيّنّا اتفاق أهل الكلام على أن أول الواجبات معرفة الله تعالى أو النظر الموصل إليها فإنه يجدر بنا أن نذكر أدلتهم على إيجاب النظر، وقبل أن نبدأ في ذكر أدلتهم على إيجاب النظر يحسن بنا أن ننبّه إلى أن أهل الكلام اختلفوا في موجب هذا الواجب. فيرى المعتزلة أن الموجب هو العقل، بينما يرى الأشاعرة أن الموجب هو الشرع.

وقد ترتب على هذا الخلاف اختلافهم في وقت وجوب النظر على المكلف، فيرى المعتزلة أنه يجب على المكلف النظر إذا وصل إلى سن العقل والتمييز الذي يستطيع أن يميّز به حسن المعرفة وقبح النكرة، ولم يربطوا الوجوب بالبلوغ[٣].

أما الأشاعرة فإنهم يرون أن النظر لا يكون واجباً على المكلف إلّا بعد البلوغ[٤].

---

(١) هذا قول أبي الحسن الطبري المعروف بالكيّا انظر كلامه في: درء التعارض ٧/ ٣٥٩ ـ ٣٦٠.
(٢) انظر: ص١٧٥.
(٣) انظر: درء التعارض ٩/ ٦١ ـ ٦٢
(٤) انظر: الإرشاد، ص٣.

يقول إمام الحرمين الجويني: «النظر الموصل إلى المعارف واجب، ومدرك وجوبه الشرع، وجملة أحكام التكليف متلقاة من الأدلة السمعية والقضايا الشرعية.

وذهب المعتزلة إلى أن العقل يتوصل به إلى درك الواجبات ومن جملتها النظر، فيعلم وجوبه عندهم عقلاً»[١].

ويقول أحمد الدردير المالكي في «الخريدة البهيّة»:

وواجب شرعاً على المكلفِ معرفة اللَّه تعالى العليّ فاعرفِ[٢]

*** دليل المعتزلة:**

ذكر القاضي عبد الجبار الهمداني دليلين عقليين للمعتزلة على وجوب النظر وهما:

١ ـ «أن المعرفة مما يقبح تركه، وقد تقرر في العقل وجوب التحرز من القبيح، فإذا كان ذلك لا يمكن إلّا بالمعرفة، دل على وجوبها» وهذا ما ذهب إليه أبو عليٍّ الجبائيّ[٣].

أمّا النظر فوجوبه تابع لوجوب المعرفة؛ لأنها لا تحصل إلا به.

٢ ـ «أن المعرفة لطف في أداء الواجبات، واجتناب المقبحات وما كان لطفاً كان واجباً؛ لأنه جارٍ مجرى دفع الضرر عن النفس وإنما قلنا إنها لطف؛ لأن اللطف ليس بأكثر من أن يكون المرء عنده أقرب إلى أداء الواجبات وترك المقبحات على وجهٍ لولاه لما كان بهذه المثابة، ومعرفة الله تعالى بهذه الصفة»[٤]. وهذا ما ذهب إليه أبو هاشم الجبائي، وصححه القاضي[٥].

وقد اعترض القاضي على الدليل السابق «بأنّ ذلك إنما يستقيم إن لم يكن الانفكاك عن القبيح إلّا إلى المعرفة، فحينئذٍ كان يجب أن يقضي بوجوبها، فأما

---

(١) الإرشاد، ص٨، وانظر: المحصل، ص١٣٤، والمواقف، ص٢٨، وشرح الخريدة، ص١٢ ـ ١٣.
(٢) الخريدة البهيّة، ص١٢ ـ ١٣.
(٣) شرح الأصول الخمسة، ص٤٣.
(٤) شرح الأصول الخمسة ص٦٤.
(٥) المصدر نفسه، ص٤٣.

ومن الممكن أن ينفك المرء عن القبيح لا إلى المعرفة، بأن لا يفعلها ولا يفعل ضدها من الجهل وغيره، فإن ما ذكره ـ يعني: أبا علي ـ لا يستقيم، وأشبه ما يقوله: في الصلاة أنه لا يجوز أن يجعل وجه وجوبها قبح تركها من الزنا وغيره؛ لأن ذلك إنما كان يجب أنْ لو لم يكن الاحتراز من الزنا إلا بالصلاة، فأما ومن الممكن انفكاك المكلف عن الأمرين جميعاً، فإن ذلك غير واجب، كذلك هنا»[(١)].

قلتُ: وهذا الاعتراض يمكن أن يورد عليه اعتراض آخر هو:

أن ترك المعرفة يحصل به الجهل البسيط وهو عدم معرفة الشيء بالنفي أو الإثبات، وهذا النوع من الجهل قبيح لا شك فيه يجب التحرز منه، وبهذا يبطل اعتراض القاضي الآنف الذكر. نعم تصح دعواه لو كان المقصود بالجهل هو المركب؛ لأن الجهل المركب فيه معرفة مضادّة، فلو كان يجهل المعرفة الصحيحة وهي وجود الله إلى معرفة خاطئة وهي قدم العالم لصحت تلك الدعوى[(٢)].

هذه خلاصة أدلة المعتزلة الموجبة للنظر: إما لوجوب التحرز من القبيح وإما لأن المعرفة لطف في تحقيق الواجب وترك المحرم، ولا تحصل إلّا بالنظر.

*** دليل الأشاعرة:**

للأشاعرة ـ في دليل وجوب النظر ـ منهجان وهما:

١ ـ الاستدلال بالأدلة القرآنية أو النبوية على القول بوجوب النظر.

ـ مثل قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِم ۗ مَّا خَلَقَ ٱللَّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى ۗ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ ٱلنَّاسِ بِلِقَآئِ رَبِّهِمْ لَكَٰفِرُونَ ﴿٨﴾﴾ [الروم: ٨].

ـ وقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا۟ ۗ مَا بِصَاحِبِهِم مِّن جِنَّةٍ ۚ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ ﴿١٨٤﴾ أَوَلَمْ يَنظُرُوا۟ فِى مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَىْءٍ وَأَنْ عَسَىٰٓ أَن يَكُونَ قَدِ

---

(١) المصدر نفسه، ص٤٣.

(٢) ليس المقصود من إيراد هذا الاعتراض نصرة قول أبي عليّ، وإنما هو تصحيح لما أخطأ فيه القاضي في اعتراضه، أمَّا إبطال قول أبي عليّ فهو بإبطال أصل المعتزلة في هذا الباب، ولهذا لم ينقض القاضي الأصل الذي بنى عليه أبو عليّ قوله، وإنما نقض وجه دلالة الدليل.

﴿ٱقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُۥ يُؤْمِنُونَ ﴿١٨٥﴾﴾ [الأعراف: ١٨٤، ١٨٥]. وغير ذلك من الآيات والأحاديث الواردة في الحث على النظر والتفكر في الآفاق والسماوات والأرض والنفس ونحو ذلك.

ـ ومن الأدلة حيث بعث الرسول ﷺ معاذاً إلى اليمن وفيه: «فليكن أول ما تدعوهم إلى أن يوحدوا الله فإذا عرفوا الله...»[1]. الحديث.

وهذا المنهج عوّل عليه بعضهم كالرازي، وانتقده البعض كالإيجي ولم يُشر إليه الجويني أبداً.

فأمّا تعويل الرازي عليه فإنه قال ـ بعد ذكره للاعتراضات على القول بإيجاب النظر ـ: «والجواب عن هذه الأسئلة وإن كان ممكناً، ولكن الأولى التعويل على ظواهر النصوص كقوله تعالى: ﴿قُلِ ٱنظُرُوا۟ مَاذَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ وَمَا تُغْنِى ٱلْءَايَٰتُ وَٱلنُّذُرُ عَن قَوْمٍ لَّا يُؤْمِنُونَ ﴿١٠١﴾﴾ [يونس: ١٠١] والله أعلم»[2].

وأما انتقاد الإيجي له ففي قوله: «النظر في معرفة الله تعالى واجب إجماعاً، واختلف في طريق ثبوته، فهو عند أصحابنا بالسمع، وعند المعتزلة العقل.

أما أصحابنا فلهم مسلكان:

الأول: الاستدلال بالظواهر نحو قوله تعالى: ﴿قُلِ ٱنظُرُوا۟ مَاذَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ﴾ [يونس: ١٠١]، وقوله: ﴿فَٱنظُرْ إِلَىٰٓ ءَاثَٰرِ رَحْمَتِ ٱللَّهِ كَيْفَ يُحْىِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَآ ۚ إِنَّ ذَٰلِكَ لَمُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ ۖ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿٥٠﴾﴾ [الروم: ٥٠] والأمر للوجوب، ولما نزل: ﴿إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَءَايَٰتٍ لِّأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿١٩٠﴾﴾ [آل عمران: ١٩٠]. قال عليه الصلاة والسلام: «**ويل لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر فيها**»[3]، فهو واجب، وهذا لا يخرج عن كوْنه ظنيّاً»[4].

---

(١) سبق تخريجه، ص١٤٤.

(٢) المحصل، ص١٣٤.

(٣) رواه ابن حبان في صحيحه، ت: الأرنؤوط، كتاب الرقاق، باب التوبة، ورقمه (٦٢٠)، ٢/ ٣٢٩ عن عائشة رضي الله عنها بلفظ: «ويل لمن قرأها ولم يفكّر فيها»، وقال المحقق: إسناده قوي.

(٤) المواقف، ص٢٨ ـ ٢٩.

وقول الإيجي بأنّ الأدلة السابقة ظنيّة محتمل لأمرين:

الأول: أن تكون ظنية الثبوت والنقل.

الثاني: أن تكون ظنيّة الدلالة والمفهوم.

أمّا الاحتمال الأول فغير وارد لأنّ الأدلة المستدل بها من القرآن، وهم يقولون بقطعيّة ثبوته من حيث النقل.

فلم يبق إلّا الاحتمال الثاني لا سيما وأنّه مبني على أصلٍ فاسدٍ للأشاعرة في دلالات النصوص النقليّة، وهذا الأصل هو: «أن الدليل اللفظي لا يفيد اليقين إلا عند تيقن أمورٍ عشرة: عصمة رواة تلك الألفاظ، وإعرابها وتصريفها، وعدم الاشتراك والمجاز والنقل والتخصيص بالأشخاص والأزمنة وعدم الإضمار والتقديم والتأخير والنسخ، وعدم المعارض العقلي الذي لو كان لرُجّح عليه، إذ ترجح النقل على العقل، يقتضي القدح في العقل المستلزم للقدح في النقل، لافتقاره إليه، فإذا كان المنتج ظنياً فما ظنّك بالنتيجة؟»[١].

والعجيب أن ممن يقرّ بهذا الأصل الفاسد ويدافع عنه الرازي القائل بالتعويل على ظواهر النصوص، وهذا اضطراب وتناقض بيِّن.

٢ ـ الاحتجاج بالإجماع، وبالقاعدة المشهورة: «ما لا يتم الواجب إلّا به فهو واجب». وهذا ما سلكه الجيوني في الإرشاد، واعتبره الإيجي هو المعتمد.

فيقول الجويني: «فإن قيل: ما الدال على وجوب النظر والاستدلال من جهة الشرع؟ قلنا: أجمعت الأمة على وجوب معرفة الباري تعالى، واستبان بالعقل أنه لا يأتي الوصول إلى اكتساب المعارف إلا بالنظر وما لا يتوصل إلى الواجب إلا به فهو واجب»[٢].

ويقول الإيجي: «والثاني وهو المعتمد أنّ معرفة الله تعالى واجبة إجماعاً وهي لا تتم إلّا بالنظر، وما لا يتم الواجب إلّا به فهو واجب»[٣].

والأشاعرة متناقضون في قولهم بإيجاب المعرفة أو النظر، وتأخير ذلك

---

(١) المحصل، ص١٤٣، والأربعين في أصول الدين ص٤٢٤، وقد استوفى الرد على هذا الأصل الفاسد وسمَّاه طاغوتاً ابن القيم في الصواعق المرسلة ٢/٦٣٣.

(٢) الإرشاد، ص١١.

(٣) المواقف، ص٢٩، وانظر: شرح المقاصد ١/٢٩٠.

حتى البلوغ وسبب ذلك أنهم جمعوا بين أصلين مختلفين ومتباينين: أصلٌ اعتزاليّ عقلاني، وأصل سلفي، وهما:

١ ـ القول بإيجاب النظر، وهو أصل اعتزالي أخذه الأشاعرة عن المعتزلة كما قال ذلك أبو جعفر السمناني.

٢ ـ أنّ الشرع هو الحاظر والموجب وحده، ولا يترتب عقاب أخرويّ إلّا بعد بلوغ الحجة الرساليّة كما قال تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ۝١٥﴾ [الإسراء: ١٥]، وهذا أصل سلفي. وجَمْعهم التوفيقي بين هذين الأصلين هو سبب تناقضهم في هذه المسألة[١].

وقد قال شيخ الإسلام ابن تيميّة ـ في بيان حال الأشاعرة ـ: «وعامة هؤلاء ـ أي: الأشاعرة ـ يقولون الأقوال المتناقضة، ويقولون القول ولا يلتزمون لوازمه. ومن أسباب ذلك أنهم يقولون القول المأثور عن الصحابة والسلف، الموافق للكتاب والسُّنَّة ولصريح المعقول، ويسلكون في الرد على بعض الكفار، أو بعض أهل البدع مسلكاً سلكته المعتزلة ونحوهم، وذلك المسلك لا يوافق أصول أهل السُّنَّة، فيحتاجون إلى التزام لوازم ذلك المسلك المعتزلي، وإلى القول بموجب نصوص الكتاب والسُّنَّة، والمعقول الموافق لذلك، فيحصل التعارض والتناقض[٢]».

نقد القول بوجوب النظر:

لا ينكر أهل السُّنَّة والجماعة أهمية النظر والتفكّر والتدبّر؛ لأنّ الله تعالى أمر به وحثّ عليه. كما أن القرآن العظيم مليء بالبراهين العقليّة، والحجج الواضحة، والأدلة البيّنة الموصلة إلى عين المطلوب بأيسر طريق، وأوضح أسلوب.

والآيات القرآنية المتضمنة للأمر بالنظر ليس المراد منها ما قصده أهل الكلام، وإنما المراد منها التدبّر والتفكّر الذي يورث محبة الله تعالى، واليقين بما جاء به في القلب. وهذا النوع من النظر يزيد الإيمان، ويَنْتج عنه أعمال

---

(١) انظر: نماذج من تناقضاتهم، ص٧٠.

(٢) درء التعارض ٧/ ٤٦٢ ـ ٤٦٣، وانظر: ٨/ ١٥ ـ ١٦.

القلب التي هي من أعظم العبادات. أما النظر العقلي الذي أراده أهل الكلام فإن نتيجته المعرفة المجردة بوجود الله تعالى، وربوبيته.

ومجرد المعرفة بوجود الله تعالى وربوبيته ليست مقصودة في الآيات الآمرة بالنظر والتفكر؛ لأن هذه المعرفة ثابتة في الفطرة إلّا في حالة نادرة وهي إذا فسدت الفطرة بأيّ سبب من الأسباب، فإنه يمكن أن يكون النظر العقلي علاجاً نافعاً لها.

وهنا لا بد من التنبيه على أمرين:

الأول: أن الأصل هو عدم احتياج الناس للنظر العقلي الذي تكون نتيجته المعرفة المجردة بوجود الله تعالى وربوبيته وذلك لأن الأصل في الناس أن هذه المعرفة فطريّة كامنة في النفس الإنسانيّة.

والثاني: أنه إذا فسدت الفطرة فإنه يستعمل معها النظر العقلي الصحيح، والمراد بالصحيح هو الذي يوصل إلى المطلوب من غير عودة على الأصول الشرعية بالإبطال. والقرآن الكريم اشتمل على مسالك النظر العقلي الصحيح. قال تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ﴾ الآية [الإسراء: ٩].

وهجر المسالك القرآنية في النظر إلى مسالك بدعيّة داخل في عموم قوله تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلرَّسُولُ يَٰرَبِّ إِنَّ قَوْمِى ٱتَّخَذُوا۟ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ مَهْجُورًا ﴿٣٠﴾﴾ [الفرقان: ٣٠].

وعلامة المسلك البدعي في النظر العقلي أن تكون لوازمه مخالفة للنصوص الشرعيّة، أو مبطلة لبعض الأصول العقديّة.

وقد بيَّن علماء أهل السُّنَّة أنهم لا ينكرون النظر لأنه موصل للإيمان، لكنهم ينكرون النظر الذي يريده أهل الكلام، وممن ذكر ذلك أبو المظفر بن السمعاني حيث يقول: «وعلى أنّا لا ننكر النظر قدر ما ورد به الكتاب والسُّنَّة لينال المؤمن بذلك زيادة اليقين، وثلج الصدر، وسكون القلب. وإنما أنكرنا طريقة أهل الكلام فيما أسسوا فإنهم قالوا: أول ما يجب على الإنسان النظر المؤدي إلى معرفة الباري»[١].

وبعد أن بينا موقف أهل السُّنَّة من النظر بشكل مختصر فإننا سنبيّن ضلال القول بوجوب النظر من وجوه كما يلي:

---

(١) رسالة الانتصار لأحد الحديث، ضمن صون المنطق، ص١٧٠.

أولاً: أن هذا القول بدعة لا يعرف عن رسول الله ﷺ أو عن أحد من الصحابة أو التابعين أو علماء الأُمَّة المعروفين. وكل شيء لم يدع إليه رسول الله ﷺ ولا أحد من الصحابة التابعين أو علماء الأمة المعروفين فلا شك أنه مذموم لأنه لا يتصور أن يكون هناك أمرٌ أمرَ الله تعالى به ولم يدع إليه هؤلاء، وقد بيَّن أبو المظفر السمعاني ذلك فقال: «وهذا القول ـ أي: وجوب النظر ـ مخترع لم يسبقهم إليه أحد من السلف وأئمة الدين، ولو أنك تدبّرت جميع أقوالهم وكتبهم لم تجد هذا في شيء منها لا منقولاً عن النبي ﷺ، ولا عن الصحابة، وكذلك من التابعين بعدهم، وكيف يجوز أن يخفى عليهم أول الفرائض، وهم صدر هذه الأمة والسفراء بيننا وبين رسول الله ﷺ، ولئن جاز أن يخفى الفرض الأول على الصحابة والتابعين حتى لم يبينوه لأحد من هذه الأمة مع شدة اهتمامهم بأمر الدين، وكمال عنايتهم حتى استخرجه هؤلاء بلطيف فطنتهم في زعمهم، فلعله خفي عليهم فرائض أخر، ولئن كان هذا جائزاً، فلقد ذهب الدين واندرس؛ لأنّا إنما نبني أقوالنا على أقوالهم، فإذا ذهب الأصل، فكيف يمكن البناء عليه، نعوذ بالله من قول يؤدي إلى هذه المقالة الفاحشة القبيحة، التي تؤدي إلى الانسلاخ من الدين وتضليل الأئمة الماضين»[(١)].

ويؤكد بدعيّة هذا القول أن الرسول ﷺ لم يدعُ أحداً إلى النظر العقلي بل كان يدعو الناس إلى إفراد الله تعالى بالعبادة، ونذكر ـ هنا ـ مثالين لعدم دعوة النبي ﷺ إلى النظر العقلي، وإنما دعا الناس إلى الإيمان:

الأول: وكان ذلك في أول دعوته، عن أبي أمامة رضي الله عنه قال: قال عمرو بن عبسة السلمي: كنت وأنا في الجاهلية أظن الناس على ضلالة، وأنهم ليسوا على شيء وهم يعبدون الأوثان، فسمعت برجلٍ في مكة يخبر أخباراً، فقعدت على راحلتي فقدمت عليه، فإذا رسول الله ﷺ مستخفياً، جُرءَاءُ عليه قومه، فتلطفت حتى دخلت عليه بمكة، فقلت له: ما أنت؟ قال: «**أنا نبي**»، فقلت: وما نبي؟، قال: «**أرسلني الله**»، فقلت: وبأيّ شيء أرسلك؟، قال: «**أرسلني بصلة الأرحام، وكسر الأوثان، وأن يوحدوا الله ولا يشركوا به شيئاً**». الحديث[(٢)].

---

(١) رسالة الانتصار لأهل الحديث، ضمن صون المنطق، ص١٧١ ـ ١٧٢.

(٢) رواه مسلم، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب إسلام عمرو بن عبسة، ورقمه =

والثاني: وكان ذلك بعد صلح الحديبيّة، فعن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما ـ في قصة حوار هرقل مع أبي سفيان في النبي ﷺ ـ، وفيه: «قال ـ أي: هرقل ـ: ماذا يأمركم؟، قلت: يقول: اعبدوا الله وحده ولا تشركوا به شيئاً، واتركوا ما كان يقول آباؤكم، ويأمرنا بالصلاة والصدقة والعفاف والصلة». الحديث[(١)].

«وقد تواترت الأخبار عن النبي ﷺ أنه كان يدعو الكفار إلى الإسلام والشهادتين، ولم يُرو أنه دعاهم إلى النظر والاستدلال»[(٢)].

وممن نقد قول المتكلمين بإيجاب النظر وبيّن بدعيته أبو محمد بن حزم فقال: «ومن البرهان الموضِّح لبطلان هذه المقالة الخبيثة أنه لا يشك أحد ممن يدري شيئاً من السير من المسلمين، واليهود، والنصارى، والمجوس، والمنانيّة، والدهريّة، في أن رسول الله ﷺ مذ بُعث لم يزل يدعو الناس الجمعاء الغفير إلى الإيمان بالله تعالى، وبما أتى به، ويقاتل من أهل الأرض من قاتله ممن عنده، ويستحل سفك دمائهم، وسبي نسائهم، وأولادهم، وأخذ أموالهم، متقرباً إلى الله تعالى بذلك، وأخذ الجزية وإصغاره، ويقبل ممن آمن به ويحرم ماله، ودمه، وأهله، وولده، ويحكم له بحكم الإسلام، وفيهم: المرأة البدوية، والراعي، والراعية، والغلام الصحراوي الوحشي، والزنجي المسبي، والزنجيّة المجلوبة، والرومي، والروميّة، و[الأغثر][(٣)] الجاهل، والضعيف في فهمه، فما منهم أحد ولا من غيرهم، قال له عليه السلام: إني لا أقبل إسلامك، ولا يصح لك دين إلا

= (٨٣٢)، واللفظ له، وأحمد في مسنده ٤/ ١١١، ١١٢، وأبو عوانة في مسنده ١/ ٥، وابن خزيمة في صحيحه، كتاب الوضوء «جماع أبواب الوضوء وسننه»، باب البيان أن الله عز وجل أمر بغسل القدمين ١/ ٨٥، برقم (١٦٥) مختصراً. والحاكم في المستدرك ١/ ١٦٣ ـ ١٦٥، ٣/ ٦٦، ٣٢٥، وقال: صحيح الإسناد ولم يخرجاه. قلتُ: وفي قول الحاكم السابق نظر حيث رواه مسلم كما تقدم.

(١) رواه البخاري، كتاب بدء الوحي، ورقمه (٧)، الفتح ١/ ٣١. ورواه البخاري في مواضع من صحيحه انظر أرقامها في الصحيح: (٥١، ٢٦٨١، ٢٨٠٤، ٢٩٤١، ٢٩٧٨، ٣١٧٤، ٤٥٥٣، ٥٩٨٠، ٦٢٦٠، ٧١٩٦، ٧٥٤١).

(٢) رسالة الانتصار لأهل الحديث، ضمن صون المنطق، ص١٧٢.

(٣) في المطبوع (والأغير) وذكر المحقق في الحاشية أن في المخطوط [أ] الأغثر الغُثْر وهم سِفَلَة الناس. انظر: القاموس، مادة: (غثر)، ص٥٧٦، والتصحيح من درء التعارض ٧/ ٤٣٣.

[حين][١] تستدل على صحة ما أدعوك إليه.

قال أبو محمد: لسنا نقول: إنه لم يبلغنا أنه ﷺ قال ذلك لأحد؛ بل نقطع نحن وجميع أهل الأرض قطعاً كقطعنا على ما شاهدناه أنه ﷺ لم يقل قط هذا لأحد، ولا رد إسلام أحد حتى يستدل[٢]، ثم جرى على هذه الطريقة جميع الصحابة رضي الله عنهم، أولهم عن آخرهم، ولا يختلف أحد في هذا الأمر. ثم جميع أهل الأرض إلى يومنا هذا ومن المحال الممتنع عند أهل الإسلام أن يكون ﷺ يغفل أن يبيّن للناس ما لا يصح لأحد الإسلام إلا به، ثم تتفق على إغفال ذلك أو تعمد عدم ذكره جميع أهل الإسلام، وتنبّه له هؤلاء الأشقياء.

ومن ظن أنه وقع من الدين على ما لم يقع عليه رسول الله ﷺ فهو كافر بلا خلاف، فصحّ أن هذه المقالة خرق للإجماع، وخلاف لله تعالى ولرسوله ﷺ وجميع أهل الإسلام قاطبة...»[٣].

ثانياً: أن القول بوجوب النظر يخالف أصلين ثابتين بالنصوص الشرعيّة، وهما:

١ ـ المعرفة الفطريّة، وقد تقدم التدليل على ثبوتها، والقول بوجوب النظر مبني أصلاً على إنكار المعرفة الفطرية، وهي ثابتة بالنصوص، وعليه: فالقول بوجوب النظر مخالف للنصوص، وهذا دليل على بطلانه.

٢ ـ أن أول الواجبات هو إفراد الله تعالى بالعبادة، وقد تقدم التدليل عليه، والموجبون للنظر يجعلونه أول واجب، وهذا مخالف للنصوص كسابقه.

ثالثاً: أنّ أهل الكلام لمّا رأوا إمكان حصول المعرفة بغير النظر، جوزوا وقوع المعرفة ضرورة أو بغير طريق النظر العقلي.

وقد نبه على ذلك الرازي في كتابه: «نهاية العقول»: فقال: «العقائد الحاصلة عند التصفية إما تكون ضروريّة، وإما أن لا تكون، فإن كانت ضروريّة؛ فلا كلام لنا فيها، فإنا قد نسلم أن النظريات يمكن أن تصير ضروريّة[٤].

(١) في المطبوع [حتى]، ويبدو أنّ الصواب ما أثبته بدليل السياق.
(٢) قلت: ولا حث على الاستدلال في هذا الوقت وهو وقت إسلام أيّ أحد.
(٣) الفصل في الملل والأهواء والنحل ٤/٧٦.
(٤) نقلاً عن درء التعارض ٧/٣٥٥.

وكذلك بيّن الآمدي ذلك في كتابه «أبكار الأفكار» فقال: «نحن إنما نقول بوجوب النظر في حقّ من لم يحصل له العلم بالله بغيره، وإلا فمن حصلت له المعرفة بالله بغير النظر، فالنظر في حقه غير واجب»[١].

ولما ذكر الإيجي الاعتراض بأن المعرفة قد تحصل بالإلهام أو التعليم أو التصفية، أجاب بعدة أجوبة ومنها أنه حصر وجوب النظر على من لا طريق له إلّا هو وجوّز وقوع معرفة الله تعالى بغير النظر فقال: «قلنا كل ذلك يحتاج إلى معونة النظر، أو المراد لا مقدور لنا إلا النظر، أو نخصه بمن لا طريق له إلّا النظر،إذ من عرف الله بغيره لم يجب عليه»[٢].

فهذه النصوص تدل على أنهم يجوزون وقوع المعرفة بغير طريق النظر، مع أنهم أنكروا المعرفة الفطرية، وأوجبوا النظر على كل مكلف، ولم يذكروا وسيلة لحصول المعرفة إلّا بالنظر العقلي، وهذا من التناقض والاضطراب، والتناقض علامة فساد القول، وعدم صحته.

رابعاً: أن حاجة الإنسان إلى معرفة ربه أشد من أيّ حاجة، وكلما كانت حاجة الإنسان إلى أمر من الأمور شديدة فإن من حكمة الله ورحمته أن يكثّر سبلها، ويعدد طرقها، وينوّع مداخلها.

«وطرق المعارف متنوعة في نفسها، المعرفة بالله أعظم المعارف، وطرقها أوسع وأعظم من غيرها، فمن حصرها في طريق معين بغير دليل يوجب نفياً عاماً لما سوى تلك الطريق لم يقبل منه، فإن النافي عليه الدليل كما أن المثبت عليه الدليل»[٣].

ولهذا فإن حصر طرق المعرفة بالله تعالى بطريق واحد من القول على الله بغير علم.

خامساً: أن القول بوجوب النظر يلزم منه الشك، والشك مذموم وقبيح، ـ ولهذا أنكروا على أبي هاشم ما ذهب إليه من وجوب الشك ـ وإذا بطل اللازم بطل الملزوم. وإذا كان الشك قبيحاً، وهو حاصل عند النظر، والقبيح يجب

(١) نقلاً عن درء التعارض ٧/٣٥٦.

(٢) المواقف، ص٣٠.

(٣) درء التعارض ٨/٤٦.

التحرز منه، فيلزم المعتزلة القول بوجوب ترك النظر العقلي ليحصل به ترك القبيح (الشك).

سادساً: أن الأشاعرة متناقضون عندما قالوا بوجوب النظر، وقالوا: بأن الوجوب لا يكون إلّا بالشرع. وذلك أن المكلّف إذا علم أن الشرع أوجب عليه النظر، يكون النظر في حقّه بعد علمه هذا تحصيل حاصل، وهو ممتنع.

وإن لم يعلم أن الشرع أوجب عليه النظر ثم ترك النظر، فلا شيء عليه لأنه معذور بالجهل، ولم تقم عليه الحجة، والعذاب لا يكون ـ عند الأشاعرة ـ إلا بعد قيام الحجة الرسالية، كما قال تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴿١٥﴾﴾ [الإسراء: ١٥].

سابعاً: لو سلمنا ـ جدلاً ـ بأن النظر واجب، فلا معنى لربطه بالبلوغ، فإن أسباب العلم قد تنعقد قبل البلوغ؛ فقد يحصل منه النظر الواجب قبل البلوغ، وقد يمارس بعض العبادات؛ لا سيما إذا كان المطالب بالنظر يعيش في المجتمع الإسلامي الذي من أبرز مواصفاته القيام بالشعائر التعبديّة، تربية الأبناء على ذلك.

عن عمرو بن سلمة رضي الله عنه قال: قال أبي: جئتكم من عند النبي ﷺ حقّاً، فقال: «إذا حضرت الصلاة فليؤذن أحدكم، وليؤمكم أكثركم قرآناً، قال: فنظروا فلم يكن أحد أكثر مني قرآناً، فقدموني وأنا ابن ست سنين، أو سبع سنين»[(١)].

فهذا عمرو بن سلمة رضي الله عنه يؤم القوم وهو دون البلوغ، وهذا يدل على أنه عارف بالله تعالى وربوبيته وألوهيته، والطهارة والصلاة وقراءة القرآن فهل يطالب مَنْ هذا حاله بالنظر العقلي الموصل إلى معرفة وجود الله، وقد تجاوز ذلك إلى الألوهية والصلاة وحفظ القرآن؟

(١) رواه البخاري، كتاب المغازي، باب مقام النبي ﷺ بمكة زمن الفتح، ورقمه (٤٣٠٢)، الفتح ٨/ ٢٢، وأبو داود، كتاب الصلاة، باب مَنْ أحق بالإمامة، برقم (٥٨٥)، ١/ ١٥٩ ط. محيي الدين عبد الحميد، والنسائي، كتاب الإمامة، باب إمامة الغلام قبل أن يحتلم ٢/ ٨٠ ـ ٨١، وابن الجارود في المنتقى، كتاب الصلاة، باب الجماعة والإمامة، ورقمه (٣٠٩)، وأحمد في مسنده ٣/ ٤٧٤ ـ ٤٧٥، و٥/ ٣٠ و٧١، ٢٨٦، وابن سعد في الطبقات ١/ ٣٣٦، ٣٣٧، و٧/ ٩٠.

وقد اتفق الفقهاء على أن من فعل حقاً لله كالصلاة أو حقاً للعباد كقضاء الدين قبل البلوغ فلا يلزمه إعادته بعد البلوغ(١).

ثامناً: أن اتّباع الرسول ﷺ لا يعتبر تقليداً لأنـه مبني على نظر وبرهان، وبهذا يبطل احتجاج المتكلمين على وجوب النظر بتحريم التقليد.

وقد بيَّن السمعاني فساد احتجاج المتكلمين على إيجاب النظر بتحريم التقليد فقال: «وقد قالوا: إن التقليد قبول قول الغير من غير حجة، وأهل السُّنَّة إنما تبعوا قول الرسول ﷺ، وقوله نفس الحجـة، فكيف يكون هذا قبول قول الغير من غير حجـة، فإن المسلمين قد قامت لهم الدلائل السمعيّة على نبوّة رسول الله ﷺ لما نقل إلينا أهل الإتقان والثقات من الرواة ما لا يعد كثرة من المعجزات والبراهين والدلالات التي ظهرت عليها، وقد نقلها أصحاب الحديث في كتبهم ودونها»(٢).

تاسعاً: أن استدلال المتكلمين على وجوب النظر بالإجماع باطل، والحقيقة أنّ الإجماع مستقر على ضد ذلك. والإجماعات التي يحكيها أهل الكلام تكون بحسب ما يعتقدون أنه من حقيقة الإسلام. وذلك أنهم يعلمون أن المسلمين متفقون على صحة الإسلام، فإذا رأوا أمراً يظنون أنه من لوازم الإسلام حكوا عليه الإجماع(٣).

وقد نقد شيخ الإسلام ابن تيميّة إجماعات أهل الكلام بشكلٍ عام فقال: «وكثير مما يحكونه ـ أي: أهل الكلام ـ من هذه الإجماعات لا يكون معهم فيها نقل لا عن أحد من الصحابة ولا التابعين ولا عن أحد من أئمة المسلمين بل ولا عن العلماء المشهورين، الذين لهم في الأمة لسان صدق»(٤).

ولعل نقلهم الإجماع على القول بإيجاب النظر يؤكد ما ذكره شيخ الإسلام عنهم، أما الإجماع الصحيح فهو مستقر على ضد ما حكوا عليه الإجماع كما تقدم.

وأختم هذا المبحث بإقرار أحد علماء الكلام الكبار بفطرية المعرفة، وأن

---

(١) انظر: درء التعارض ٨/١١.

(٢) رسالة الانتصار لأهل الحديث، ضمن صون المنطق، ص١٧١.

(٣) انظر: درء التعارض ٨/٩٦.

(٤) درء التعارض ٨/٩٦، وانظر في ادِّعاء بعض المتكلمين الإجماع في مسألة تفاضل القرآن مع مخالفة ما دعوه للسُّنَّة: شرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري، للغنيمان ١/٥٨.

أول واجب هو التوحيد. وهو الشهرستاني حيث يقول: «أما تعطيل العالم عن الصانع... فلستُ أراها مقالة لأحد، ولا أعرف عليه صاحب مقالة إلّا شرذمة قليلة من الدهرية... ولستُ أرى صاحب هذه المقالة ممن ينكر الصانع بل هو معترف بالصانع لكنه يحيل سبب وجود العالم على البخت والاتفاق احترازاً عن التعليل، فما عددت هذه المسألة من النظريات التي يقام عليها برهان، فإن الفطر السليمة الإنسانية شهدت بضرورة فطرتها وبديهية فكرتها على صانع حكيم، عالم قدير، ﴿قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي ٱللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [إبراهيم: ١٠]، ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ ٱلْعَزِيزُ ٱلْعَلِيمُ ۝٩﴾ [الزخرف: ٩]، وإن هم غفلوا عن هذه الفطرة في حال السراء فلا شك أنهم يلوذون إليه في حال الضراء... ﴿وَإِذَا مَسَّكُمُ ٱلضُّرُّ فِي ٱلْبَحْرِ ضَلَّ مَن تَدْعُونَ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٦٧]، ولهذا لم يرد التكليف بمعرفة وجود الصانع، وإنما ورد بمعرفة التوحيد، ونفي الشريك «**أُمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إلٰه إلا الله**». ولهذا جعل محل النزاع بين الرسل وبين الخلق في التوحيد ﴿ذَٰلِكُم بِأَنَّهُۥٓ إِذَا دُعِيَ ٱللَّهُ وَحْدَهُۥ كَفَرْتُمْ وَإِن يُشْرَكْ بِهِۦ تُؤْمِنُوا۟﴾ الآية [غافر: ١٢]، ﴿وَإِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَحْدَهُ ٱشْمَأَزَّتْ قُلُوبُ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْءَاخِرَةِ﴾ [الزمر: ٤٥]».

وقال ـ بعد ذكر مسالك المتكلمين في إثبات الصانع ـ:

«وأنا أقول ما شهد به الحدوث أو دل عليه الإمكان بعد تقديم المقدمات دون ما شهدت به الفطرة الإنسانيّة من احتياج في ذاته إلى مدبّر هو منتهى الحاجات؛ فيرغب إليه، ولا يرغب عنه، ويستغنى به ولا يستغنى عنه، ويتوجه إليه، ولا يعرض عنه، ويفزع إليه في الشدائد والمهمات، فإن احتياج نفسه أوضح له من احتياج الممكن الخارج إلى الواجب، والحادث إلى المحدث».

وقال ـ في بيان المعرفة الفطرية ـ:

«والرسل مبعوثون لتذكير وضع الفطرة وتطهيرها عن تسويل الشيطان فإنهم الباقون على أصل الفطرة، ﴿وَمَا كَانَ لَهُۥ عَلَيْهِم مِّن سُلْطَٰنٍ﴾ [سبأ: ٢١]، وقال: ﴿فَذَكِّرْ إِن نَّفَعَتِ ٱلذِّكْرَىٰ ۝٩ سَيَذَّكَّرُ مَن يَخْشَىٰ ۝١٠﴾ [الأعلى: ٩، ١٠]، وقوله: ﴿فَقُولَا لَهُۥ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ ۝٤٤﴾ [طه: ٤٤]»[1].

---

(١) نهاية الإقدام (١٢٣ ـ ١٢٦).

المطلب الثاني

دليل حدوث الأجسام

لأهل الكلام أدلة متنوعة في إثبات وجود الله تعالى، ومن ذلك:

١ ـ دليل حدوث الأجسام لقيام الأعراض بها، وهذه هي الطريقة المشهورة عند المعتزلة والأشاعرة.

٢ ـ دليل الإمكان، وهذا عمدة الفلاسفة كابن سينا وأمثاله، وهو الذي اعتمده الرازي والآمدي وغيرهما من المتأخرين.

٣ ـ الاستدلال بإمكان الصفات، وهو مبني على أنّ الأجسام متماثلة وهو قول بعض المعتزلة والأشاعرة.

٤ ـ الاستدلال بحدوث الصفات والأعراض، وهو دليل الأشعري في اللمع ورسالته لأهل الثغر.

٥ ـ الاستدلال على علم الله تعالى بما في العالم من الإحكام والإتقان، والذي يدل على علمه يدل على ذاته من باب أولى[1].

والدليل الأول هو أشهر أدلتهم على الإطلاق، وهو الذي استدل به المعتزلة، وأخذه الأشاعرة والماتريدية عنهم، وهذا الدليل سار عليه المتقدمون والمتأخرون من طوائف أهل الكلام، ومنبعه الأساسي هو علم الكلام نفسه، وأول من استدل به أبو الهذيل العلّاف، أما دليل الإمكان فأصله مأخوذ من الفلاسفة، ونقله الرازي وغيره عنهم، ولهذا سيكون الحديث في هذا المبحث هو عن هذا الدليل، وسأتحدث عنه بإجمالٍ.

وهذا الدليل له ثلاث مراحل ـ حتى يتوصل المستدل من خلالها إلى إثبات وجود الله، وكل مرحلة فيه: تكون نظرية يستدل عليها المتكلم لإثباتها ـ وهذه المراحل هي:

---

(١) هذه الأدلة، ذكرها شيخ الإسلام في درء التعارض ٣/ ٧٢ ـ ٨٧، نقلاً عن الرازي، فقال: «فالرازي أثبت الصانع بخمسة طرق...» ثم ذكرها ورد عليها. وانظر ملخص هذه الردود في: موقف ابن تيميّة من الأشاعرة ٣/ ١٠١٤ ـ ١٠٢١، وانظر: معالم أصول الدين (للرازي)، ص٤٤.

الأولى: إثبات حدوث العالم.

الثانية: أن كل حادث لا بد له من محدث.

الثالثة: أنّ المحدث هو الله تعالى.

المرحلة الأولى: إثبات حدوث العالم:

أكبر خصم للمتكلمين في هذه المسألة: هم الفلاسفة القائلون بعدم العالم، فإنهم قالوا: إن العلة التامة تستلزم معلولها، والمؤثر التام يستلزم أثره ومن هنا فالعلة التامة الأزليّة يجب أن يقارنها معلولها، وقالوا: إن القول بأنه قادر وفعّال يستلزم أثره من المقدورات والمفعولات، والقول بأنه لم يكن قادراً ثم صار قادراً، أو لم يكن يفعل ثم صار فاعلاً هو ترجيح لأحد طرفي الممكن بلا مرجح، والترجيح لا بد له من مرجّح تام يجب به، والقول بوجوب سبب يقتضي الترجيح يحتاج إلى سبب آخر وهكذا فيلزم التسلسل، ومن هنا قال الفلاسفة بقِدِم آحاد العالم.

وليس المراد هنا بيان النزاع بين أهل الكلام والفلاسفة في (حدوث العالم) بل المراد الإشارة إلى طرق المتكلمين في إثبات حدوث العالم ومنه الاستدلال على وجود الله ـ عندهم ـ.

وعندما ننظر في طريقة أهل الكلام في الاستدلال على حدوث العالم نجد أنها تكون عن طريق إثبات حدوث مكوناته، ويمكن أن نوضح ذلك كما يلي:

العالم: هو كل موجود سوى الله تعالى، وصفة ذاته[١]، وقد قسم أهل الكلام هذه الموجودات جميعاً إلى قسمين:

١ ـ جوهر.

٢ ـ أعراض[٢].

وقد ذكر الجويني أنّ هذا التقسيم هو اصطلاح خاص للمتكلمين لم يكن معروفاً عند السلف[٣]، وإثبات حدوث العالم يكون بإثبات حدوث مكوّناته ـ كما تقدم ـ.

---

(١) انظر: الإرشاد، ص١٧.

(٢) انظر: المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٣) انظر: لمع الأدلة، ص٧٦.

وهذه الجواهر تسمى الجواهر الفردة وهي التي يتكون منها «الجسم»، ومفردها: الجوهر الفرد، وهو الجزء الذي لا يتجزأ.

فالجوهر الفرد هو: «جوهر ذو وضع لا يقبل الانقسام أصلاً لا بحسب الخارج ولا بحسب الوهم، أو الفرض العقلي، تتألف الأجسام من أفراده بانضمام بعضها إلى بعض»[١].

ويرى بعض أهل الكلام أن إثبات هذا الجوهر هو أصل الإيمان بالله واليوم الآخر وصدق الرسول[٢] وسبب هذا التعظيم له هو أن إثبات وجود الله واليوم الآخر وصدق الرسول مبني على حدوث العالم، إلّا بمعرفة الجوهر الفرد الذي يتركب منه الجسم.

وهذه النظرية أخذها المتكلمون عن الفلاسفة اليونان، حيث يعتبر الفيلسوف اليوناني «ديمو قريطس» كان حيّاً عام (٤٢٠ق.م.) المؤسس الأول لهذه النظرية، حيث قال: عن الذرات هي هذه العناصر المكونة للأجسام المشاهدة، بينما قال أرسطو إن مادة العالم هي «الهيولي»[٣] ويعني بها مادة غير معيّنة ولكنها قابلة للتعيين والتشكيل على صور مختلفة فتُكوّن عن ذلك الأجسام والجواهر المختلفة.

والفرق بين قول المتكلمين في الجواهر الفردة، وبين قول ديمقريطس وأبيقور وغيرهما هو أن أهل الكلام يرون حدوثه ويستدلون به على حدوث العالم، ويرى اليونان أنه قديم[٤].

وقد اعتمد أهل الكلام في إثبات حدوث العالم على إثبات أربعة دعاوى وأصول وهي:

١ ـ إثبات الأعراض.

٢ ـ إثبات حدوث الأعراض.

---

(١) التعريفات، الجرجاني، مادة: (جوهر).

(٢) انظر: بيان تلبيس الجهميّة ١/٢٨٣.

(٣) الهيولي: لفظ يوناني بمعنى: الأصل والمادة. وفي الاصطلاح: هي جوهر في الجسم قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال، محل للصورتين الجسميّة والنوعيّة. التعريفات، ص٣٢١.

(٤) انظر: منهج المتكلمين ١/٢٦٦ ـ ٢٦٧.

٣ ـ إثبات استحالة تخلي الجواهر عن الأعراض.

٤ ـ إثبات امتناع حوادث لا أول لها.

ثمّ ينتج عن هذه المقدمات والدعاوى جميعاً ـ إذا ثبت ـ أنّ العالم حادث لأنّ ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث[(١)].

*** إثبات الأعراض:**

الأعراض جمع عرض، وهو في اصطلاح أهل الكلام: المعنى القائم بالجوهر، كالألوان والطعوم والروائح، والحياة والموت، والعلوم والإرادات والقُدَر، القائمة بالجواهر[(٢)].

قال الإيجي: «المقصد الأول: في تعريف العرض، أما عندنا: فموجود قائم بمتحيّز، وأما عند المعتزلة فهما لو وجد لقام بالمتحيّز....»[(٣)].

واحتاج المتكلمون لإثبات الأعراض؛ لأن بعض المعتزلة وطوائف الدهرية والملاحدة أنكروا وجود الأعراض، وقالوا: لا موجود إلا الجواهر[(٤)].

ولأهل الكلام طرق في إثبات الأعراض منها:

١ ـ أن الجسم يتحرك بعد سكونه، ويتفرق بعد اجتماعه، وتتغير حالاته، وتنتقل صفاته، فلو كان متحركاً لنفسه، ومتغيّراً لذاته لوجب تحركه في حال سكونه، وتغيّره واستحالته في حالة اعتداله، وفي بطلان ذلك دليل على إثبات حركته، وسكونه، وألوانه، وأكوانه، وغير ذلك من صفاته؛ لأنه إذا لم يكن كذلك لنفسه وجب أن يكون لمعنى ما تغيّر عن حاله، واستحال عن وصفه[(٥)].

٢ ـ هو أن الأجسام متماثلة، ومعلوم أن الأسود يخالف الأبيض، فلولا أن هذه المخالفة ترجع إلى معانٍ فيه، وإلّا لم يَجُز ذلك[(٦)].

---

(١) انظر: الشامل، ص١٦٦، والإرشاد، ص١٧، ونهاية الإقدام، ص١١.

(٢) انظر: الإرشاد، ص١٧.

(٣) المواقف، ص٩٦.

(٤) انظر: الإرشاد، ص١٨، والمراد ببعض المعتزلة، هو ابن كيسان الأصم انظر: مقالات الإسلاميين، ص٣٤٣، ٣٣٥ ـ ٣٣٦.

(٥) انظر: الإنصاف، ص١٧.

(٦) انظر: شرح الأصول الخمسة، ص٩٢.

٣ ـ أنّا إذا رأينا جوهراً ساكناً ثم رأيناه متحركاً مختصاً بالجهة التي انتقل إليها، مفارقاً للتي انتقل عنها، فعلى اضطرار نعلم أن اختصاصه بجهة من الممكنات وليس من الواجبات، إذ لا يستحيل تقدير بقاء الجوهر في الجهة الأولى، والحكم الجائز الثبوت، والجائز الانتفاء، إذا تخصص بالثبوت بدلاً عن الانتفاء المجوّز، افتقر إلى مقتضٍ يقتضي له الاختصاص بالثبوت، وذلك معلوم بالبديهية.

فإذا تقرر ذلك لم يخل المقتضي من أن يكون نفس الجوهر أو زائداً على الجوهر، وهذا المقتضي زائد على الجوهر إذ لو كان كذلك لاختص بالجهة التي فرضنا الكلام فيها ما دامت نفسه، ولاستحال عليه الزوال عنها، والانتقال إلى غيرها.

فإذا تقرر أنه زائد على الجوهر لم يخلو من أن يكون مثلاً له أو خلافاً، وكونه مثلاً له باطل لأن مثل الجوهر جوهر، فتقرر أنه مخالف للجوهر، وبهذا يكون قد ثبت العرض المخالف للجوهر[1].

يقول الجويني ـ عن مكانة إثبات الأعراض ـ: «وهو من أهم الأغراض في إثبات حدث العالم»[2].

*** إثبات حدوث الأعراض:**

الدليل المشهور على إثبات حدوث الأعراض هو «دليل العدم والبطلان».

وهو مبني على أصلين:

أحدهما: أنّ الأعراض يجوز عليها العدم.

والثاني: أن القديم لا يجوز عليه العدم.

ـ أما الدليل على أن الأعراض يجوز عليها العدم فهو ما ثبت من أن المُجْتمِعَ إذا افترق بطل اجتماعه، وأن المتحرك إذا سكن بطلت حركته.

ـ وأما الدليل على أن القديم لا يجوز عليه العدم، فهو ما قد ثبت من أن القديم قديم لنفسه، والموصوف بصفة من صفات النفس لا يجوز خروجه عنها

---

(١) انظر: الإرشاد، ص١٨ ـ ١٩، وانظر: الإنصاف، ص٢٨.

(٢) المصدر السابق، ص١٩.

بحالٍ من الأحوال[(١)].

وإثبات حدوث الأعراض ـ عند الجويني ـ يترتّب على أصول:

ـ منها إيضاح استحالة عدم القديم.

ـ ومنها استحالة عدم قيام الأعراض بأنفسها، واستحالة انتقالها.

ـ ومنها الرد على القائلين بالكمون والظهور[(٢)].

ويرى بعض الماتريديّة أنّ العلم بحدوث بعض الأعراض يكون ضروريّاً، حيث قال أبو المعين النسفي: «ثم الأعراض كلها حادثة، عرف حدوث بعضها بالحس والمشاهد، وبعضها بحدوث أضدادها المنعدمة عند حدوثها بالدليل، فإنها لما قبلت العدم دل أنها كانت حادثة، إذا المحدّث هو الذي يكون وجوده وعدمه في حيّز الجواز... فيكون جواز العدم وتحققه دليل الحدوث»[(٣)].

فيظهر من هذا أن الماتريدية يقسمون الأعراض إلى قسمين:

١ ـ ما علم حدوثه بالاضطرار والمشاهدة.

٢ ـ ما يمكن الاستدلال على حدوثه، ويكون الاستدلال ـ حينئذٍ ـ بدليل «العدم والبطلان» الذي استدل به المعتزلة والأشاعرة.

*** إثبات استحالة تخلي الجواهر عن الأعراض:**

وقد تنازع الفلاسفة في ذلك إذ يقولون بقدم الهيولي أو المادة المجردة عن الصورة ويقولون: إن الأعيان قديمة والتركيب محدث[(٤)]. كما أن الصالحي من المعتزلة جوّز خلوّ الجواهر عن جملة الأعراض ابتداءً[(٥)] ومن هنا كانت الحاجة مُلحّة في الاستدلال عليها عند المتكلمين.

ـ وقد ذهب المعتزلة إلى أنّ الأجسام لا يجوز خلوّها من الأكوان، وهي: الاجتماع، والافتراق، والحركة والسكون وهذه الأكوان من الأعراض.

والدليل على ذلك هو أن الجسم لو جاز خلوّه عن هذه المعاني، لجاز

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة، ص٩٣ ـ ٩٤، الإنصاف، ص٢٨.
(٢) انظر: الإرشاد، ص٢٠.
(٣) التمهيد لقواعد التوحيد، ص١٢٥.
(٤) انظر: شرح الأصول الخمسة، ص١١١.
(٥) انظر: الإرشاد، ص٢٣.

خلوّه عنها الآن، بأن يبقى على ما كان عليه من الخلوّ، فإنه وإن صح خلوّ الجسم سابقاً لم يصح أن يخلو الجسم من الأكوان بعد وجودها فيه[١].

ـ أما الأشاعرة فقد ذكر الباقلاني أن الضرورة تقتضي عدم خلوّ الجسم من أحد الاحتمالين وهما: اجتماع الأجزاء أو تفرّقها، ومتى ثبت هذا صح أن الجسم لا يخلو عن الأعراض[٢].

ـ أما الماتريدية فقال النفسي: «وإذا كانت الأعراض كلّها محدثة يستحيل خلو الجواهر عنها إذ وجود جوهرين غير مفترقين ولا مجتمعين؛ وتوهم جسم في مكان واحد في حالة البقاء غير متحرك ولا ساكن محال»[٣].

*** إثبات امتناع حوادث لا أول لها:**

يستدل المتكلمون ـ معتزلة وأشاعرة وماتريديّة ـ على امتناع حوادث لا أول لها بأدلة كثيرة، أكتفي بذكر دليل واحدٍ للمعتزلة، وآخر للأشاعرة والماتريديّة، وهي كالآتي:

*** دليل المعتزلة:**

ذكر القاضي عبد الجبار الهمداني: أنّ المعتمد عند الشيخ أبي عبد الله البصري هو أن الحادث قد ثبت حاجته إلى محدثٍ، وثبت أن من حق المحدث أن يكون قادراً، وأن من حُكم كونه قادراً أن يتقدم على وجود مقدوره، وفي القول بأن الحوادث لا أول لها قدح في أحد هذه الأصول[٤] فإذا لم يكن بدٌ من تقدم كونه قادراً على وجود هذه الحوادث بطل القول بأنه لا أول لها، وظهر أن لها أولاً[٥].

*** دليل الأشاعرة والماتريديّة:**

مِنْ أشهر الأدلة ـ عندهم ـ هو دليل القطع والتطبيق[٦]، وقد قال عنه

---

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة، ص١١١.
(٢) انظر: الإنصاف، ص٢٨.
(٣) التمهيد لقواعد التوحيد، ص١٢٥ ـ ١٢٦.
(٤) وصحة هذه الأصول مكان بحثها: إثبات المُحدث، وفي الصفات، وفي باب الاستطاعة.
(٥) انظر: المحيط بالتكليف، ص٦٨.
(٦) ويسمى هذا الدليل «الموازاة والمسامتة» وهناك برهان آخر عند هؤلاء وهو «برهان التضايف».

الإيجي: «وهذا الدليل هو العمدة»[١]، وقال عنه التفتازاني: «وعليه التعويل»[٢].

وصورته: أنه لو فُرض وجود سلسلتين، تبتدأ الأولى من زمن الطوفان والثانية من زمن الهجرة، وقُدّر امتداد هذين الزمنين إلى ما لا نهاية له، فإنه عند التطبيق بين هاتين السلسلتين، بأن يقع بإزاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة التي تشابهها في المرتبة والزمن، فلا تخلو ـ حينئذٍ ـ النتيجة من أمرين:

الأول: أن تتساويا، فيلزم كون الزائد مثل الناقص وهو محال.

والثاني: أن تتفاضلا، فيلزم وقوع التفاضل فيما لا يتناهى[٣].

وبهذا يبطل عدم التناهي، وبه يبطل التسلسل، وقد أرادوا بهذا التسلسل؛ التسلسل في الماضي، ولهذا فرّق الجويني وغيره بين التسلسل في الماضي والمستقبل بأنه لو قال قائل: لا أعطيك ديناراً إلّا وأعطيك بعده درهماً، ولا أعطيك درهماً إلّا وأعطيك بعده ديناراً. فإنه جائز، أما إذا قال: لا أعطيك درهماً إلّا وأعطيك قبله ديناراً ولا أعطيك ديناراً إلّا وأعطيك قبله درهماً فإنه ممتنع[٤].

وبعد الاستدلال على هذه المقدمات الأربع تكون النتيجة أنّ ما لا يسبق الحوادث ولا يخلو منها فهو حادث. وبهذا يتم الاستدلال على حدوث مكوّنات العالم.

المرحلة الثانية: إثبات أن كل حادث لا بد له من محدث:

وبعد الانتهاء من بيان حدوث العالم ـ بجواهره وأعراضه ـ، لا بد من بيان الفاعل والمحدث عند أهل الكلام.

والمعتزلة يرون أنّ القول بأنّ الحادث لا بد له من محدث هي مسألة نظرية لأنّ بعض الطوائف اعتقدوا في كثير من الحوادث أنها لا تحتاج إلى مُحدِث، كأصحاب الطبائع، وكثمامة بن أشرس في المتولدات، خاصة، وكالجاحظ فيما

---

(١) المواقف، ص٩٠.

(٢) شرح المقاصد ٢/ ١٢١.

(٣) انظر باقي الأدلة على إبطال التسلسل، وحوادث لا أول لها: شرح المقاصد ٢/ ١١٤ ـ ١٣١. وما ذكر هو ملخص للدليل مأخوذ من درء التعارض ١/ ٣٠٤.

(٤) انظر: الإرشاد، ص٢٦ ـ ٢٧، وشرح الأصول الخمسة، ص١٨١ ـ ١٨٢.

خلا الإرادة وغيرهم، ولهذا فإنه لا بد من إيراد الأدلة على هذا الأصل[١].

أمّا الأشاعرة: فيرى قوم منهم الغزالي[٢]، والرازي[٣]، أنّ هذه المرحلة بدهيّة ضروريّة. ويرى آخرون رأي المعتزلة من وجوب الاستدلال عليها.

وجماع أدلة ـ مَنْ استدل ـ دليلان:

الدليل الأول: بقياس الغائب على الشاهد.

والدليل الثاني: بالتخصيص والتعيين.

أولاً: قياس الغائب على الشاهد:

استدل به القاضي عبد الجبار الهمداني فقال: «يدل عليه تصرفاتنا في الشاهد فإنها محتاجة إلينا ومتعلقة بنا، وإنما احتاجت إلينا لحدوثها، فكل ما شاركها في الحدث وجب أن يشاركها في الاحتياج إلى محدث وفاعل، والأجسام قد شاركتها في الحدوث، فيجب احتياجها إلى محدث وفاعل»[٤].

وبنحو هذا الاستدلال قال الباقلاني[٥]، والبغدادي[٦]، والجويني[٧].

وهذا القياس لا يصحّ استخدامه إلّا بجامعٍ بين الغائب والشاهد يصحح قياس الأول على الثاني، فاستخدام هذا القياس بلا ضوابط ولا جامع يؤدي إلى التشبيه والتعطيل، كما أنه يلزم من يستخدمه من دون جامع ولا رابطة صحيحة القول بأن الله جسم.

إذ الفاعل في الشاهد جسم، فيقاس الفاعل الغائب على الفاعل الشاهد ويقضي بأنه جسم.

ومن هنا كان لا بد من رابطٍ في هذا القياس، وهذه الروابط تُسمى جوامع، وهي أربعة جوامع تصحيح هذا القياس، وهي: العلة، والحقيقة،

(١) انظر: المحيط بالتكليف، ص٧٦.
(٢) انظر: إحياء علوم الدين ١/ ١٨٤.
(٣) انظر: معالم أصول الدين.
(٤) شرح الأصول الخمسة، ص١١٨.
(٥) انظر: الإنصاف، ص٤٤ ـ ٤٦.
(٦) انظر: أصول الدين، ص٦٩.
(٧) انظر: الإرشاد، ص٨٤.

والشرط، والدليل[١].

والجامع في قياس الغائب على الشاهد في بيان أن الحادث لا بد له من محدث هو الدليل العقلي أنه إذا وجد في الشاهد حكم مقرون بدليله العقلي، فإنه يثبت مثل ذلك الحكم في الغائب إذا أثبت في حقه هذا الدليل لأنّ الدليل العقلي مطرد دائماً فلا يوجد إلا دالاً على مدلولـه شاهداً وغائباً[٢]، وقد ذكر الجويني أن الجامع في قياس الغائب على الشاهد في قضية إثبات أن كل حادث لا بد له من محدث هو الدليل العقلي فقال: «والطريقة الرابعة في الجمع: الدليلُ؛ فإذا دل دليل على مدلولٍ عقلاً لم يوجد الدليل غير دالٍ شاهداً وغائباً، وهذا كدلالة الإحداث على المُحِدث»[٣].

ويمكن أن يَرِد على استخدام الأشاعرة لهذا الدليل واردٌ هو:

أنّ مِنْ أصول الأشاعرة أنه لا يوجد مُحِدث في الشاهد على الحقيقة بل هو كسب له، والفاعل الحقيقي هو الله ﷻ، وهذا مبني على قوله بالجبر (الكسب) في القدر، فهل يصح أن يقول الأشاعرة: إنّ الغائب كاسب ـ أيضاً ـ وليس بفاعلٍ على الحقيقة؟، وإذا كان كذلك فكيف يثبتون المُحدِث إذن؟

ثانياً: التخصيص والتعيين:

استدل به إمام الحرمين الجويني فقال: «إذا ثبت حدث العالم، وتبيّن أنه مفتتح الوجود، فالحادث جائز وجوده وانتفاؤه، وكل وقتٍ صادفه وقوعه كان من المجوزات تقدمه عليه بأوقاتٍ، ومن الممكنات استئخار وجوده عن وقته بساعات فإذا وقع الوجود الجائز بدلاً من استمرار العدم المجوّز، قضت العقول ببداهتها بافتقاره إلى مخصص خصصه بالوقوع»[٤].

وهذا الدليل تختلف صيغه واستخداماته، وهي ترجع إلى حقيقة واحدة وهي أن الحكم الجائز يتعلّق بمخصّص، وهذا الدليل يُفرض في الوجود والعدم

---

(١) انظر: منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة، عرض ونقد، ص١٤٧، ١٥١ ـ ١٥٢.
(٢) انظر: المصدر السابق، ص١٥٢، ١٥٥.
(٣) الإرشاد، ص٨٤.
(٤) المصدر السابق، ص٢٨.

وفي تقدّم بعض الحوادث واستئخار بعضها[١]، وفي اختصاص الأجسام بأنواعٍ من الصفات، وضروبٍ من الهيئات، وعدد من التركيبات[٢].

المرحلة الثالثة: أنّ المُحدث للعالم هو الله ﷻ، ليس غيره:

كان من حقّ هذه المرحلة ـ على أقل تقدير ـ أن تكون بمثابة النتيجة الضرورية لكل تلك المقدمات السابقة. لكنّ أهل الكلام جعلوها من النظريات، واستدلّوا عليها بالأدلة العقليّة.

والدليل الذي استدل به كلٌّ من المعتزلة والأشاعرة هو «دليل السبر والتقسيم» وذلك بحصر «المُحدِث والفاعل» ثم إبطال جميع الأنواع، وإثبات أن المُحدِث هو الله تعالى. يقول القاضي عبد الجبار: «... ولا يخلو إما أنْ تكون قد أحدثت نفسها [أي: المحدثات][٣]. أو أحدثها غيرها، لا يجوز أن تكون قد أحدثت نفسها لأن من حق القادر على الشيء أن يكون متقدماً على فعله، فلو كان الجسم هو الذي أحدث نفسه لزم أن يكون قادراً وهو معدوم[٤]، وإنْ أحدثها غيرها فلا يخلو:

ـ إما أن تكون من فعل أمثالنا من القادرين بالقدرة.

ـ أو من فعل فاعلٍ مخالفٍ لنا.

لا يجوز أن تكون من فعل أمثالنا من القادرين بالقدرة لأنه لو كان كذلك لصح منا أيضاً فعل الجسم، وهذا يوجب أن يصح من الواحد منا أن يخلق لنفسه ما شاء من الأموال والبنين، والمعلوم خلافه»[٥].

وعلى كلام القاضي هذا يتعيّن ـ عنده ـ أنّ للمحدثات فاعلاً مخالفاً لنا وليس هناك بهذه الصفة إلا الله تعالى.

ثم أخذ يرد على المخالفين لهذا من القائلين بالطبع، أو بالنفس والعقل

(١) انظر: الإنصاف، ص٢٩، ٤٥.

(٢) انظر: الشامل، ص٢٧٢، وانظر: التمهيد، ص١٢٨.

(٣) هذه زيادة منّي لبيان معنى الضمير.

(٤) هذه المسألة بيّنها القاضي، في باب الصفات، وهي: أن المعدوم لا يجوز أن يكون قادراً.

(٥) شرح الأصول الخمسة، ص١١٩.

والعلة، وأصحاب النجوم ونحوهم[(١)].

وقد استدل إمام الحرمين الجويني على أن المُحْدِث هو الله تعالى بفرض أنْ يكون المحدث أحد احتمالات ثلاثة هي:

١ ـ أن يكون بمثابة العلة الموجبة معلولها.

٢ ـ أن يكون طبيعة ـ كما صار إليه الطبائعيون ـ.

٣ ـ أن يكون فاعلاً مختاراً.

ثمّ أبطل الأول والثاني، فلم يبق إلّا الثالث[(٢)].

ثُمّ قال بعد ذلك: «فإن بطل أن يكون مخصّص الحادث علة توجيه، أو طبيعة توجده بنفسها لا على الاختيار، فيتعيّن بعد ذلك القطع بأن مخصّص الحوادث فاعل لها على الاختيار، مخصص إيقاعها ببعض الصفات والأوقات»[(٣)].

وقد ذكر الباقلاني في التمهيد احتمالين آخرين وأبطلهما وهما:

ـ أنْ يكون المحدث فاعلاً لنفسه.

ـ أن يكون العالم حدث بفعل الأفلاك السبعة[(٤)].

وبهذا يكون قد تمّ لهم الاستدلال على إثبات وجود الله تعالى بالعقل الذي لا يقبل الخصم المُنْكِر لوجوده سواء.

وقد استدل أهل الكلام على شرعيّة دليل حدوث الأجسام بقصة الخليل ﷺ، وأنه قال: ﴿لَآ أُحِبُّ ٱلۡأٓفِلِينَ ۝٧٦﴾ [الأنعام: ٧٦].

ولعل هذا بالفعل منهم هو لإضفاء الشرعيّة عليه، خصوصاً بعد أن وصفه شيخهم ـ الأشعري ـ بالبدعة، وأنّه لم يدعُ إليه الأنبياء.

وقد استدل الباقلاني بقصة الخليل ﷺ فقال: «وكذلك الخليل ﷺ إنما يستدل على حدوث الموجودات بتغيّرها وانتقالها من حالة إلى حالة؛ لأنه لما رأى الكوكب قال: ﴿هَٰذَا رَبِّيۖ﴾، إلى آخر الآيات، فعُلِم أن هذه لما تغيّرت

---

(١) انظر: تفصيل الرد عليهم في المصدر السابق، ص١٢٠ ـ ١٢٢.

(٢) انظر: الإرشاد، ص٢٨ ـ ٢٩، وانظر: أصول الدين، ص٦٩.

(٣) الإرشاد، ص٢٩.

(٤) انظر: التمهيد، ص٤٤، ٦٦، وانظر: أصول الدين، ص٦٩.

وانتقلت من حال إلى حال دلت على أنها محدثة منظورة مخلوقة، وأن لها خالقاً، فقال عند ذلك: ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ [الأنعام: ٧٩][١]».

المطلب الثالث

نقد دليل حدوث الأجسام[٢]

يعتبر دليل حدوث الأجسام ـ عند المتكلمين ـ من الأصول العقليّة المهمة التي بنوا عليها أهم مطالب الدين وهي: معرفة إثبات الصانع، ومعرفة صدق الرسول.

فإنهم قالوا: لا يعرف صدق الرسول حتى يعرف إثبات الصانع، ولا يعرف إثبات الصانع حتى يعرف حدوث العالم، ولا يعلم حدوث العالم إلا بما به يعلم حدوث الأجسام، ثم استدلوا على حدوثها بأنها مستلزمة للأغراض أو بعضها ـ كما سبق بيانه في المطلب السابق ـ وهذا الدليل هو أصل الكلام الذي ذمه السلف الصالح والأئمة[٣].

ويمكن ـ إجمال ـ الردّ على دليل حدوث الأجسام من وجوه:

أولاً: أنّ من المعلوم بالاضطرار من دين الإسلام، أنه لم يرد الأمر ـ سواء للوجوب أو الاستحباب ـ بهذه الطريقة في كتاب الله، ولا أمر بها رسول الله ﷺ ولا جعل إيمان المتبّعين له موقوفاً عليها، فلو كان الإيمان بالله لا يحصل إلّا بها لكان بيان ذلك من أهم مهمات الدين فلما لم يكن الأمر كذلك عُلم أن الإيمان يحصل بدونها، بل إيمان أفضل هذه الأمة وأعلمهم بالله كان حاصلاً بدونها[٤].

---

(١) الإنصاف، ص٤٤، وانظر: الشامل، ص٢٤٦، والاعتقاد، ص٢٥ (ط. الجميلي) وأساس التقديس، ص٣٤، (ط. السقا)، ومفاتيح الغيب، تفسير الرازي ٤٢/٥، وما بعدها، وشرح المواقف، الموقف الخامس، ص٥، ت: المهدي، وإشارات المرام، ص٨٧، والكشاف، للزمخشري، سورة الأنعام آية (٧٦).

(٢) انظر: منهج المتكلمين والفلاسفة المنتسبين للإسلام في إثبات وجود الله ٤١٧/١، ٦٢٨/٢.

(٣) انظر: درء التعارض ٣٠٢/١ ـ ٣٠٣، والصفدية ٢٧٤/١.

(٤) انظر: درء التعارض٣٠٩/١ ـ ٣١٠، وتفسير سورة العلق، مجموع الفتاوى ٣٣٨/١٦.

فإذا تبين هذا عُلم أنّ هذه الطريقة بدعة في الدين، ووسيلة فاسدة، وهي مردودة على صاحبها، كما قال رسول الله ﷺ: «**من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو ردّ**»[١].

بل إنّ بدعيّة هذا الدليل قاله جماعة من الأشاعرة[٢]، وأشهرهم ـ شيخهم ـ أبو الحسن الأشعري، وحجته في ذلك أنّ الأنبياء لم يدعو الناس إليه.

والفَرْق بين ذم هؤلاء الأشاعرة لهذه الطريقة، وبين ذم السلف لها هو:

ـ أن الأشعري يذمها لأنها بدعة في الإسلام، فإنا نعلم أن النبي ﷺ لم يدع الناس بها، ولا الصحابة؛ لأنها طويلة مخطرة كثيرة الممانعات والمعارضات فصار السالك فيها كراكب البحر عند هيجانه، وهذه طريقة الأشعري في ذمه لها، والخطابي والغزالي وغيرهم ممن لا يفصح ببطلانها[٣].

ـ وأما أئمة الحديث وجمهور السلف فيذمونها لأنها مشتملة على مقدمات باطلة لا تحصّل المقصود بل تناقضه.

ثانياً: أنّ مقدمات هذا الدليل:

ـ إمّا أمور ضروريّة لا حاجة في الاستدلال عليها مع أنهم قد اشتغلوا بإثباتها كمسألة (حدوث الأعراض) و(أن كل حادث لا بد له من محدث).

ـ وإمّا أمور مجملة ودعاوى عامة غير مفصلة تحتاج إلى تفصيل وتبيين ولم يقوموا بتفصيلها مثل قولهم: (استحالة تخلي الأجسام عن الأعراض).

ـ وإمّا أمور باطلة وفاسدة لا يمكن الاستدلال بها مثل (القول بالجوهر الفرد) و(القول بامتناع حوادث لا أول لها) و(قولهم: إن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث).

---

(١) رواه البخاري، كتاب الصلح، باب إذا اصطلحوا على صلح جور فالصلح مردود، ورقمه (٢٦٩٧)، الفتح ٥/٣٠١، ومسلم، كتاب الأقضية، باب نقض الأحكام الباطلة، ورقم ١٧١٨، وأبو داود، كتاب السُّنَّة، باب في لزوم السُّنَّة، ورقمه (٤٦٠٦)، ت: محيي الدين عبد الحميد، وابن ماجه، المقدمة، باب تعظيم حديث رسول الله ﷺ، برقم (١٤) ـ ١/٧ ط. فؤاد عبد الباقي، ورواه أحمد في مسنده ٦/١٤٦، ١٨٠، ٢٤٠، ٢٥٦، ٢٧٠.

(٢) من هؤلاء: الأشعري، والغزالي، والخطابي، والبيهقي.

(٣) انظر: الصفدية ١/٢٧٥، وشرح حديث النزول، مجموع الفتاوى ٥/٥٤٣ ـ ٥٤٤، درء التعارض ١/٣٠٩.

وسوف أتحدث بشيء من الإجمال عن الأمر (الثاني والثالث)؛ لأن (الأمر الأول) وهو استدلالهم على أمور ضروريّة قد سبق الحديث عنها، بل إن أصل استدلالهم على وجود الله تعالى هو من هذا الباب.

ـ أما (الأمر الثاني) فإنّ طبيعة أهل الكلام استخدام الألفاظ المجملة المشتملة على حقّ وباطل، وذلك كقولهم باستحالة تخلي الأجسام عن الأعراض، فإنّ هذه المقدمة تكون حقاً إذا أريد بالأجسام الأجسام المشاهدة المحسوسة، وتكون باطلاً إذا عنوا بالأجسام الجواهر الفردة، وسيأتي نقد قولهم بالجوهر الفرد إن شاء الله تعالى.

ـ وأما (الأمر الثالث) وهي المقدمات الباطلة فسوف أقتصر على نقد أمرين مهمين:

أحدهما: نقد قولهم بالجوهر الفرد.

والثاني: نقد دليلهم لامتناع حوادث لا أول لها، وذلك من خلال نقد أشهر برهان ـ عندهم ـ في إبطال التسلسل وهو برهان التطبيق.

أمّا القول بالجوهر الفرد الذي سبق أن تحدثنا عنه فباطل وذلك أنه لا يوجد في الواقع جسم نقسمه إلى أن يصير إلى جزء لا يتجزأ وبرهان ذلك أن هذا الجزء إذا رُكب مع جزء آخر مثله فإنه لا بد أن يتميّز جانب منه عن جانب آخر وبناء على هذا فهو ما زال قابلاً للقسمة لوجود تميّز جانب من جانب، وهذا لا يعني أن نقول كما قال النظام المعتزلي أن الجسم قابل للقسمة إلى ما لا نهاية، فإنّ هذا أمر ينكره العقل السليم، لكنّ الصحيح هو ما قاله شيخ الإسلام ابن تيميّة رحمه الله تعالى من أن الأجسام إذا تصغّرت أجزاؤها فإنها تستحيل فتكون جسماً آخر غير الأول.

ويمكن أن ننقل كلامه هنا حيث يقول: «والتحقيق أن كِلَا المذهبين[١] باطل، والصواب ما قاله من قال من الطائفة الثالثة المخالفة للطائفتين: إن الأجسام إذا تصغّرت أجزاؤها فإنها تستحيل، كما هو موجود في أجزاء الماء إذا تصغّر فإنه يستحيل هواء أو تراباً، فلا يبقى موجود ممتنع عن القسمة كما يقوله

(١) المراد بالمذهبين هما: مذهب من يثبته وهم عامة أهل الكلام، ومذهب من ينفيه وهو النّظام المعتزلي.

المثبتون له، فإنّ هذا باطل بما ذكره النفاة من أنه لا بد أن يتميّز جانب له من جانب، ولا يكون قابلاً للقسمة إلى غير نهاية، فإن هذا أبطل من الأول، بل يقبل القسمة إلى حدّ ثم يستحيل إذا كان صغيراً، وليس استحالة الأجسام في صغرها محدوداً بحد واحد، بل قد يستحيل الصغير وله قدر يقبل نوعاً من القسمة إلى غير نهاية، وغيره لا يستحيل حتى يكون أصغر منه.

وبالجملة فليس في شيء منها قبول القسمة إلى غير نهاية، بل هذا إنما يكون في المقدّرات الذهنية، فأما وجود ما لا يتناهى بين حدين متناهيين فمكابرة، وسواء كان بالفعل أو بالقوة، ووجود موجود لا يتميّز جانب له من جانب مكابرة، بل الأجسام تستحيل مع قبول الانقسام فلا يقبل منها انقساماً لا يتناهى، كما أنها إذا كثرت وعظمت تنتهي إلى حد تقف عنده، ولا تذهب إلى أبعاد لا تتناهى»[١].

وأما ما بناه أهل الكلام على الجوهر الفرد من أصول الدين فإنا نعلم بالاضطرار من دين الإسلام أن الرسول ﷺ والصحابة والتابعين وأئمة المسلمين لم يبنوا شيئاً من الدين على ثبوت الجوهر الفرد ولا انتفائه ولا دعوا إليه أحداً من المسلمين أو الكفار[٢]، وليس المقصود بذلك كله لفظ الجوهر الفرد وإنما المقصود معناه[٣].

أما برهان التطبيق فإنه لا يصح على إبطال حوادث لا أول لها، الذي يعتبر أهم فقرات دليل الحدوث، وذلك لأنه باطل في ذاته.

وبطلانه من وجوه:

١ ـ «أنا لا نسلم بأن حصول مثل هذا التفاضل ممتنع، بل نحن نعلم أنه من الطوفان إلى ما لا نهاية له في المستقبل أعظم من الهجرة إلى ما لا نهاية له في المستقبل وإن كان كل منهما لا نهاية له، وكذلك من الهجرة إلى ما لا بداية له في الماضي أعظم من الطوفان إلى ما لا بداية له في الماضي وإن كان كل منهما لا بداية له.

---

(١) بيان تلبيس الجهمية ١/ ٢٨٥، وانظر: درء التعارض ٣/ ٤٤٢ ـ ٤٤٤، ٨/ ٣٢٠ ـ ٣٢٥.

(٢) انظر: بيان تلبيس الجهمية ١/ ٢٨٣.

(٣) المصدر السابق ١/ ٢٨٣.

والاشتراك في عدم التناهي لا يقتضي التساوي في المقدار، إلّا إذا كان كلّ ما يقال عليه إنه لا يتناهى له قدر محدد، وهذا باطل، فإن ما لا يتناهى ليس له حد محدود ولا قدر معين بل هو بمنزلة العدد المضعّف، فكما أن اشتراك الواحد والعشرة والمائة والألف في التضعيف الذي لا يتناهى لا يقتضي تساوي مقاديرها، فكذلك هذا»[١].

وبهذا نعلم أن إمكان التطبيق ممتنع لوجود التفاضل، وإنما يمكن التطبيق بين المتماثلين، لا بين المتفاضلين[٢].

وبهذا نعلم ـ أيضاً ـ بطلان المقدمة الأولى من مقدمات الدليل وهي قولهم: «إن تساويا، فيلزم كون الزائد مثل الناقص، وهو محال».

٢ ـ أن قولهم في هذا البرهان: «يلزم وقوع التفاضل فيما لا يتناهى»، باطل، وذلك أنا نسلّم أنه لا يقع التفاضل فيما لا يتناهى وهو أحد الطرفين، أما الطرف الآخر فإنه متناهي،والتفاضل وقع في الجانب المتناهي، لا من الجانب الذي ليس بمتناه، فلم يقع فيما لا يتناهى تفاضل، بل وقع في الطرف الآخر[٣].

وبهذا نعلم بطلان المقدمة الثانية من مقدمات الدليل وهي قولهم: «إن تفاضلا، فيلزم وقوع التفاضل فيما لا يتناهى».

٣ ـ أنه لم سلمنا ـ جدلاً ـ بصحة الدليل على قطع التسلسل في جانب الماضي، فإنه يصح أن يكون دليلاً على قطعه في جانب المستقبل، فيلزم منه القول بفناء الجنة والنار، بل وفناء كل المحدثات، وهذا لا يقول به الأشاعرة والماتريديّة الذين هم من أئمة هذا الدليل.

أما التفريق الذي جاء به الجويني والقاضي عبد الجبار من أن قول القائل: لا أعطيك درهماً إلا أعطيك بعده ديناراً بأنه جائز، وقول القائل: لا أعطيك درهماً حتى أعطيك قبله ديناراً بأنه ممتنع ـ وأخذوا من هذا التفريق بين التسلسل في الماضي ـ وأنه ممتنع ـ والتسلسل في المستقبل ـ وأنه جائز ـ فقد أجاب عنه شيخ الإسلام ابن تيميّة فقال: «وهذا التمثيل والموازنة ليست صحيحة، بل

(١) منهاج السُّنَّة ١/ ٣٠٥.
(٢) انظر: درء التعارض ١/ ٣٠٤، ٢/ ٣٦٧ ـ ٣٦٨.
(٣) انظر: درء التعارض ٢/ ٣٦٨ ـ ٣٦٩.

الموازنة الصحيحة أن تقول: ما أعطيتك درهماً إلّا أعطيتك قبله درهماً فتجعل ماضياً قبل ماضٍ، كما جعلت هناك مستقبلاً بعد مستقبل. وأما قول القائل: لا أعطيك حتى أعطيك فهو نفي للمستقبل حتى يحصل مثله في المستقبل ويكون قبله، فقد نفى المستقبل حتى يوجد المستقبل وهذا ممتنع، لم تنفِ الماضي حتى يكون قبله ماضٍ فإن هذا ممكن، والعطاء المستقبل ابتداؤه من المعطي، والمستقبل الذي له ابتداء وانتهاء لا يكون قبله ما لا نهاية له، فإنّ وجود ما لا نهاية له فيما يتناهى ممتنع»[١].

٤ ـ نقض الدليل بأنه لو صح لزم أن يكون الأعداد المضعّفة متناهية، وتناهي الأعداد باطل عند الجميع، فبطل القول بصحة التطبيق[٢].

والجدير بالذكر أن بعض المتكلمين قد شككوا في هذا الدليل كما ينقل شيخ الإسلام عن الآمدي، وكما نجد عند الظواهري في كتاب التحقيق التام إذ يقول: «وبعد ما تقدم صار التطبيق غير متفق عليه في إبطال التسلسل، وإن قيل: إنه العمدة»[٣].

ثالثاً: أنّ هذا الدليل طويل كثير المقدمات ويكتنفه بعض الغموض، فمرحلة إثبات حدوث العالم؛ لا تتم إلا بعد إثبات أربعة مقدمات، ثم يليها النتيجة ثم الانتقال إلى إثبات المرحلة الثانية والثالثة، ثم تأتي النتيجة بعد ذلك.

وكذلك التطويل موجود في إثبات بعض المقدمات، وقد تقدم التطويل الواضح ـ عند الجويني ـ مثلاً ـ في إثبات الأعراض، وإثبات أن للحادث محدثاً، فالمقدمة التي هي جزء من مرحلة معيّنة تحتاج في إثباتها إلى إبطال أمور قد ترد عليها، وكل هذا يوضّح طول هذا الدليل.

ثمّ إن هذه المقدمات فيها غموض قد لا يفهمها بعض المتخصصين لا لتعقيد ألفاظها فحسب بل لدقة معانيها وغرابتها وعدم الشعور بها في الواقع كما هو الحال في الكلام على (الجوهر الفرد)، و(إبطال التسلسل ببرهان التطبيق).

وعليه: فهذا التطويل والغموض لأمرٍ ينبغي معرفته لكل طبقات الناس

(١) منهاج السُّنَّة ١/٣٠٧.
(٢) انظر: التحقيق التام، ص٤١.
(٣) التحقيق التام، ص٤٢.

ـ وفيهم ضعيف الإدراك والجاهل ونحوهم ـ دليل على بطلان هذا الدليل.

وهذا المأخذ هو أحد السببين في ذم الأشاعرة لهذا الدليل ـ كما تقدم ـ.

يقول شيخ الإسلام ـ بعد ذكره لطريقة حدوث الأجسام على إثبات الصانع ـ: «فهذه الطريقة مما يعلم بالاضطرار أن محمداً ﷺ لم يدعُ الناس بها على الإقرار بالخالق ونبوّة أنبيائه، ولهذا قد اعترف حذاق أهل الكلام ـ كالأشعري وغيره ـ بأنها ليست طريق الرسل وأتابعهم، ولا سلف الأمة وأئمتها، وذكروا أنها محرمة عندهم، بل المحققون على أنها طريقة باطلة، وأنّ مقدماتها فيها تفصيل وتقسيم يمنع ثبوت المدَّعي بها مطلقاً، ولهذا تجد من اعتمد عليها في أصول دينه فأحد الأمرين لازم له:

ـ إما أن يطلع على ضعفها، ويقابل بينها وبين أدلة القائلين بقدم العالم فتتكافأ عنده الأدلة، أو يرجح هذا تارة وهذا تارة...

ـ وإما أن يلتزم لأجلها لوازم معلومة الفساد في الشرع والعقل...»[(١)].

رابعاً: ومما يدل على بطلان هذا الدليل اللوازم الباطلة المترتبة عليه وإذا كان اللازم باطلاً دل على بطلان ملزومه.

وقد وضح ذلك شيخ الإسلام ابن تيميّة بقوله: «وملزوم الباطل باطل، كما أن لازم الحق حقّ، والدليل ملزوم لمدلوله، فمتى ثبت ثبت مدلوله، ومتى وجد الملزوم وجد اللازم، ومتى انتفى اللازم انتفى الملزوم، والباطل شيء؛ وإذا انتفى لازم الشيء علم أنه منتفٍ، فيستدل على بطلان الشيء ببطلان لازمه، ويستدل على ثبوته بثبوت ملزومه فإذا كان اللازم باطلاً فالملزوم مثله باطلٌ»[(٢)].

ومن اللوازم التي التزمها المتكلمون لأجل هذا الدليل:

١ ـ نفي صفات الرب مطلقاً ـ وهو مذهب المعتزلة ـ، أو نفي بعضها ـ وهو مذهب الأشاعرة والماتريديّة ـ؛ لأنّ الأجسام يعرف حدوثها بتعلّق الأعراض بها، والأعراض هي الصفات، وهي حادثة، فإذا ثبت أن الأعراض هي الصفات وهي حادثة، والدليل يجب طرده، فإنه يدل على حدوث كل موصوف بصفةٍ قائمة

---

(١) درء التعارض ١/ ٣٩.

(٢) درء التعارض ١/ ٤٢.

به، ولهذا نفى المعتزلة جميع الصفات، أما الأشاعرة فقالوا: إن صفات الله ليست أعراضاً لأن العرض يتغيّر ويزول، وصفات الله لا تتغير ولا تزول، ولهذا التزموا أن العرض لا يبقى زمانين، لكنَّهم نفوا الصفات الفعليّة لأنها تستلزم الحدوث وأما الصفات الذاتية فنفوها لأنها تستلزم التركيب والجسميّة.

٢ ـ التزم الجهم بن صفوان ـ لأجلها ـ القول بفناء الجنة والنار، والتزم ـ لأجلها ـ أبو هذيل العلاف انقطاع حركات أهل الجنة[١].

٣ ـ القول بنفي قدرته على الفعل، وأنه فعل بعد أن كان الفعل ممتنعاً عليه، وأنه يرجح أحد المقدورين على الآخر بلا مرجّح.

٤ ـ قالوا: بأن خلق المخلوقات من الحيوان والنبات والمعادن، ليس إلّا إحداث أعراض وصفات، ليس فيه خلق لأعيان قائمة بنفسها، ولا إحداث لأجسام وجواهر قائمة بنفسها، كما تحرك الرياح والمياه وتفرق في مجاريه، وهذا مبني على القول بالجوهر الفرد[٢]. إلى غير ذلك من اللوازم الباطلة شرعاً وعقلاً.

خامساً: أنّ المستدّل عليه (وهو وجود الله) أسهل وأوضح في فطرة الإنسان وعقله من الدليل عليه (وهو دليل حدوث الأجسام)، وهذا يدل على بطلان الدليل إذا كان المستدل عليه أسهل من الدليل، وعلى عدم الحاجة إليه إذا كان المستدل عليه أوضح من الدليل.

أما استدلالهم بقصة الخليل عليه السلام على صحة دليل حدوث الأجسام فباطل من وجوه:

١ ـ أنّ هذا القول لم يقله أحد من علماء السلف، أهل التفسير، ولا من أهل اللغة، بل هو من التفسيرات المبتدعة في الإسلام[٣]. كما بيَّن ذلك عثمان بن سعيد الدارمي في رده على بشر المريسي[٤].

---

(١) انظر: درء التعارض ١/ ٣٩ ـ ٤٠.
(٢) انظر: درء التعارض ٥/ ٢٠٢.
(٣) انظر: درء التعارض ١/ ٣١٤.
(٤) انظر: رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد علي المريسي العنيد، ص٤١٢ ـ ٤١٣ ضمن عقائد السلف، ط. النشار.

٢ ـ أنّ قول الخليل: ﴿هَٰذَا رَبِّي﴾ ليس المراد به: هذا رب العالمين القديم الأزلي الواجب الوجود بنفسه، ولا كان قومه يقولون: إن الكواكب أو الشمس أو القمر رب العالمين الواجب الوجود بنفسه، ولا قال هذا أحد من أهل المقالات المعروفة، بل قوم إبراهيم عليه السلام كانوا يتخذونها آلهة يدعونها ويتقربون إليها بالبناء عليها والدعوة لها، والسجود والقرابين وغير ذلك، فهذا وضع للدليل في غير موضعه.

٣ ـ أنه لو كان المراد بقوله: ﴿هَٰذَا رَبِّي﴾ أنه رب العالمين، لكانت قصة الخليل حجة على نقيض مطلوبهم؛ لأن الكواكب والقمر والشمس ما زال متحركاً من حين بزوغه إلى عند أفوله وغروبه، وهو جسم متحرك متحيّز صغير، فلو كان مراده هذا للزم أن يقال إن إبراهيم لم يجعل الحركة والانتقال مانعة من كون المتحرك المنتقل رب العالمين، بل ولا كونه صغيراً بقدر الكوكب والشمس والقمر، وهذا مع كونه لا يظنه عاقل ممن هو دون إبراهيم صلوات الله وسلامه عليه فإن جوَّزوه عليه كان حجة عليهم، لا لهم.

٤ ـ أن «الأفول» هو المغيب والاحتجاب، ليس هو مجرد الحركة والانتقال، ولا يقول أحد ـ لا من أهل اللغة ولا من أهل التفسير ـ إن الشمس والقمر في حال مسيرهما في السماء: إنهما آفلان، ولا يقال للكواكب المرئية في السماء، في حال ظهورها وجريانها: إنها آفلة، ولا يقول عاقل لكل مَنْ مشى وسافر وسار وطار: إنه آفل[١].

(١) انظر: درء التعارض ١/٣١١ ـ ٣١٥.

الفصل الثاني

توحيد أفعال اللّٰه تعالى

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: منهج أهل السُّنَّة.

المبحث الثاني: منهج أهل الكلام.

المبحث الأول

منهج أهل السُّنَّة

مقدمة:

يعتقد أهل الحقّ أن الله تعالى واحد في أفعاله لا يشاركه فيه أحد، فالرب سبحانه هو المالك المدبّر، المعطي المانع، النافع الضار، الخافض الرافع، المعزّ المذل وحده دون شريك، ومن شهد أن المعطي أو المانع أو الضار أو النافع أو المعزّ أو المذل غيره فقد أشرك.

وعندما نتأمل في نصوص الشرع نجد أن إسناد الخلق لا يكون إلّا لله تعالى وحده كقوله تعالى: ﴿هَلْ مِنْ خَٰلِقٍ غَيْرُ ٱللَّهِ يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [فاطر: ٣]، فهذا استفهام إنكاري يتضمن النفي؛ أي: لا خالق غير الله تعالى يملك الرزق ويعطيه. وكذلك يدل على اختصاص الله تعالى بالخلق قوله تعالى: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ [الأعراف: ٥٤] والحصر في هذه الآية مأخوذ من تقديم الخبر إذ أن تقديم ما حقّه التأخير يفيد الحصر.

وقد يشكل على البعض ما جاء في قوله تعالى: ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ ﴿١٤﴾﴾ [المؤمنون: ١٤]، وقوله ﷺ في المصورين: يقال لهم: «**أحيوا ما**

خلقتم»[1].

وأحسن مَنْ أجاب عن هذا الإشكال الشيخ محمد العثيمين حيث قال: «هذا ليس خلقاً حقيقة، وليس إيجاداً بعد عدم، بل هو تحويل للشيء من حال إلى حال، وأيضاً ليس شاملاً، بل محصور بما يتمكن الإنسان منه، ومحصور بدائرة ضيقة»[2].

كما أننا نجد في النصوص أنه لا مدبر إلّا الله وحده، كما قال تعالى: ﴿قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ أَمَّن يَمْلِكُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَمَن يُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ ٱلْمَيِّتَ مِنَ ٱلْحَىِّ وَمَن يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ ۚ فَسَيَقُولُونَ ٱللَّهُ ۚ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴿٣١﴾ فَذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمُ ٱلْحَقُّ ۖ فَمَاذَا بَعْدَ ٱلْحَقِّ إِلَّا ٱلضَّلَٰلُ ۖ فَأَنَّىٰ تُصْرَفُونَ ﴿٣٢﴾﴾ [يونس: ٣١، ٣٢].

والتدبير اسم عام يشمل كل أفعاله المتعلقة بالمخلوقات، وقد سبق ذكر بعضها.

وهذا التوحيد يقرّ به المشركون الذين بعث إليهم رسول الله ﷺ كما قال تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ ۚ قُلِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ [لقمان: ٢٥]، وإقرارهم هذا هو إقرار مجمل، فقد وقع عند بعضهم التشريك فيه ـ كما سيأتي مفصلاً ـ[3].

وأتمّ الناس عقيدة في هذا التوحيد هم أهل السُّنَّة حيث أقروا لله تعالى بالخلق والرزق والتدبير، فلا خالق غيره، ولا رازق دونه، ولا مدبّر سواه.

وسنناقش في هذا المبحث موضوعين يتعلقان بتوحيد أفعال الله تعالى وهما:

أولاً: أدلة توحيد أفعال الله تعالى.

ثانياً: خلق أفعال العباد.

أما تعلق الأدلة بموضوع الفصل فهو أمر ظاهر، وأما تعلق خلق أفعال

---

(١) رواه البخاري، كتاب اللباس، باب عذاب المصورين يوم القيامة، رقمه (٤٩٥١)، الفتح ١٠/٢٨٣، ومسلم، كتاب اللباس والزينة، باب تحريم تصوير صورة الحيوان، برقم (٩٦)، ٣/١٣٢٩، ت: فؤاد عبد الباقي.

(٢) القول المفيد ١/١٣.

(٣) انظر: ص٤١٤.

العباد به فإنه من جهة أنّ الخلق فعل من أفعال الله تعالى ومن الواجب على الموحّد أن يفرد الله تعالى به من حيث إنه لا يخلق ولا يدّبر إلّا الله تعالى. وقد كان لأهل السُّنَّة أكمل الاعتقاد الصحيح وأوفاه في هذه المسألة، أما أهل الكلام فإنهم تنازعوا في هذه المسألة وأخذوا طرفي الإفراط أو التفريط، فالمعتزلة أنكرت أن يكون الباري خالق لأفعال العباد الاختيارية مبالغة منهم في العدل، وأما الأشاعرة والماتريديّة فقد بالغوا في إثبات خلق الله لأفعال العباد إلى درجة أنهم أنكروا قدرة العبد ومشيئته إلّا الاسم فقط، كما أنكروا وجود الأسباب مبالغة منهم في إثبات توحيد الله تعالى.

المطلب الأول

أدلة توحيد أفعال الله تعالى

لقد دلت الفطرة على أنّ الله تعالى واحد في الخلق والرزق والتدبير كما دلت على وجوده تعالى قبل ذلك.

فالأدلة التي سبق بيانها عند الكلام على منهج أهل السُّنَّة في إثبات وجود الله تعالى هي كذلك أدلة صحيحة على أنه واحد في الخلق والرزق والتدبير.

وقد نبَّه القرآن الكريم على وجود هذه الفطرة في النفس الإنسانيّة من خلال ذكره لدعوة نبي الله يوسف عليه السلام لصاحبي السجن عندما قال: ﴿يَٰصَٰحِبَيِ ٱلسِّجۡنِ ءَأَرۡبَابٞ مُّتَفَرِّقُونَ خَيۡرٌ أَمِ ٱللَّهُ ٱلۡوَٰحِدُ ٱلۡقَهَّارُ ﴿٣٩﴾﴾ [يوسف: ٣٩]، حيث إن الإنسان إذا عرض على نفسه وجود مدبرين لشيء واحد مع استقلال كل واحد منهما عما سواه أو وجود مدبر واحد؛ يشعر في نفسه أن الأمر لا يستقر إلّا إذا كان المدبّر واحداً، ولهذا جاءت الصفة بالاستفهام الإنكاري الذي يتضمن النفي.

كما أن انتظام أمر العالم وصلاحه وعدم اضطرابه يدل على أن مدبّره واحد ومما أورده القرآن الكريم في الحجج والبينات على أن الرب تعالى لا بد أن يكون واحداً في أفعاله لا يشاركه فيها أحد قوله تعالى: ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٖ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنۡ إِلَٰهٍۚ إِذٗا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهِۢ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعۡضُهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖۚ سُبۡحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿٩١﴾﴾ [المؤمنون: ٩١] فقد أوضح شيخ الإسلام ابن تيميّة دلالة هذه

الآية على توحيد الربوبيّة حيث بيّن أنها تتضمن برهانين عقليين[(١)]:

أمّا البرهان الأول فإنه مأخوذ من قوله تعالى: ﴿إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ﴾ ووجه ذلك أنه إذا فرض إلٰه آخر مع الله تعالى فلا بد أن يكون مستقلاً في الفعل، وإذا كان كذلك فإن مفعول كل واحد منهما سيكون متميزاً عن مفعول الآخر، فيذهب كل إلٰه بما خلق، هذا يذهب بمخلوقاته، وهذا بمخلوقاته، فتبيّن أنه لو كان معه إلٰه لذهب كل إلٰه بمخلوقاته، وهذا غير واقع، فإنه ليس في العالم شيء إلّا وهو مرتبط بغيره من أجزاء العالم وعلى هذا فإنّ انتفاء اللازم وهو تفكك العالم بذهاب كل إلٰه بما خلق يدل على انتفاء الملزوم وهو وجود إلٰه آخر مع الله تعالى في الخلق والتدبير، وقد أطال شيخ الإسلام ابن تيميّة في منع كون الإلٰه مشاركاً للآخر معاوناً له وبيّن أن ذلك يستلزم عجز كل منهما والعاجز لا يفعل شيئاً فلا يكون رباً. ومع أن ذلك يستلزم عجز كل منهما حال الانفراد فهو كذلك يدل على أنه يمتنع أن يكون قادراً على حال الاجتماع.

وأما البرهان الثاني فمأخوذ من قوله تعالى: ﴿وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ وقد بيّن شيخ الإسلام ابن تيميّة وجه دلالة هذا البرهان بأنه لو قُدر إلَهان متكافئان في القدرة لم يفعلا شيئاً لا حال الاتفاق ولا حال الاختلاف، وقد أطال النفس في بيان ذلك، فإذا تقرر أن الإلٰهين لا يمكن أن يتكافئا في القدرة «فلا بد حينئذٍ إذا قدر إلهان أن يكون أحدهما أقدر من الآخر، والأقدر عالٍ على من دونه في القدرة بالضرورة، فلو كان ثَمَّ آلهة لوجب علو بعضهم على بعض، ولو علا بعضهم على بعض لم يكن المستقل بالفعل إلّا العالي وحده، فإن المقهور إن كان محتاجاً في فعله إلى إعانة الأول كان عاجزاً بدون الإعانة، وكانت قدرته من غيره، وما كان هكذا لم يكن إلهاً بنفسه. وإذا كان المقهور يستقل بفعل بدون الإعانة من العالي لم يمكن العالي إذاً أن يمنعه مما هو مستقل به، فيكون العالي عاجزاً عن منع المقهور، فلا يكون عالياً، وقد فُرض أنه عالٍ، وهذا جمع بين النقيضين»[(٢)].

فتبين مما سبق أنه لا بد أن يكون أحدهما أعلى من الآخر كما تبين أن

---

(١) انظر: منهاج السُّنَّة ٣/ ٣١٥ ـ ٣٢٩.

(٢) منهاج السُّنَّة ٣/ ٣٢٣ ـ ٣٢٤.

المقهور المغلوب لا يمكن أن يكون إلهاً بوجه من الوجوه بل هو ممتنع، فتقرر أن الفعل والربوبيّة لا بد أن تكون لربٍ واحد غالبٍ عالٍ على غيره.

وقد أخذ بعض العلماء برهان توحيد الربوبيّة من قوله تعالى: ﴿قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُۥٓ ءَالِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَّٱبْتَغَوْا۟ إِلَىٰ ذِى ٱلْعَرْشِ سَبِيلًا ﴿٤٢﴾﴾ [الإسراء: ٤٢] ونازع آخرون في دلالة هذه الآية على الربوبيّة بل ذكروا أنها تدل على توحيد الألوهيّة.

وأساس ذلك اختلافهم في المراد بابتغاء السبيل في الآية فمن ذكر أن المراد به المغالبة والمنازعة في الملك أخذ من هذه الآية ما يدل على توحيد الربوبيّة[1]، أما من فسّر ابتغاء السبيل بأنه التقرب بالعبادة فإنه جعل المراد بالآية توحيد الألوهيّة.

وأرى أن المراد بابتغاء السبيل هو التقرب والعبادة، وذلك أن المشركين لم يكونوا ينكرون الخالق، كما أنهم لم يدعوا أن آلهتهم تنازع الله تعالى في ملكه مع أن الله تعالى يقول: ﴿لَّوْ كَانَ مَعَهُۥٓ ءَالِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ﴾، وأيضاً فإن الإلٰه يراد به المعبود ـ كما سيأتي ـ وقد ذكر شيخ الإسلام ابن تيميّة أن تعدية الفعل «ابتغوا» بإلى يدل على أن المراد به العبادة، وذلك كقوله تعالى: ﴿فَمَن شَآءَ ٱتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِۦ سَبِيلًا ﴿١٩﴾﴾ [المزمل: ١٩]؛ أي: إلى عبادته، ولو كان المراد بابتغاء السبيل الممانعة والمغالبة لكان الأولى تعديته بعلى كما جاء في قوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا۟ عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا﴾ [النساء: ٣٤][2].

ومما يجدر التنبيه عليه أن الشيخ السعدي جعل هذه الآية تدل على توحيد الربوبيّة وتوحيد الألوهيّة معاً حيث يقول: «﴿إِذًا لَّٱبْتَغَوْا۟ إِلَىٰ ذِى ٱلْعَرْشِ سَبِيلًا ﴿٤٢﴾﴾ [الإسراء: ٤٢]؛ أي: لا تتخذوا سبيلاً إلى الله بعبادته والإنابة إليه، والتقرب وابتغاء الوسيلة...، فعلى هذا المعنى تكون هذه الآية كقوله تعالى: ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ ٱلْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ﴾ [الإسراء: ٥٧]، ويحتمل أن المعنى.. أي: لطلبوا السبيل، وسعوا في مغالبة الله تعالى. فإما أن يعلو عليه فيكون من علا وقهر، هو الرب الإلٰه.

فأما وقد علموا أنهم يقرّون أن آلهتهم، التي يدعون مع الله مقهورة مغلوبة

(١) انظر: معالم التنزيل ٣/١١٦.

(٢) انظر: درء التعارض ٩/٣٥٠.

ليس لها من الأمر شيء، فلم اتخذوها وهي بهذه الحال؟ فيكون هذا كقوله تعالى: ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهِۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍۚ﴾[١].

وقبل أن نختم هذا المطلب بقي أن نقول: إن الإمام ابن كثير والشيخ السعدي استدلّا بقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿٢٢﴾﴾ [الأنبياء: ٢٢] على توحيد الربوبيّة[٢]، وهذا الاستدلال لا أرى صحته، لكنني سأناقش الكلام على هذه الآية عند كلامي عن تفسير أهل الكلام للإله بالقادر على الاختراع حيث استدلوا بهذه الآية على مرادهم.

المطلب الثاني

خلق أفعال العباد

يرى أهل السُّنَّة أن أفعال العباد كلها خلقها الله تعالى سواء كانت طاعة أو معصية خيراً أو شراً. وقد دلت الأدلة الشرعية على ذلك، فأما القرآن الكريم فقد دل على ذلك بدلالات مختلفة[٣]:

١ ـ منها ما يدل على خلق أفعال العباد بطريق العموم كقوله تعالى: ﴿ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۖ﴾ [غافر: ٦٢]، وقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍۖ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ ﴿٦٢﴾﴾ [الزمر: ٦٢]، وقد بيَّن ابن القيم أن هذا العموم المأخوذ من كلمة «كل» عموم محفوظ لا يخرج عنه شيء. فقال: «وهذا عام محفوظ لا يخرج عنه شيء من العالم أعيانه وأفعاله وحركاته وسكناته»[٤].

٢ ـ ومنها ما يدل على أن الآلهة المزعومة من دون الله تعالى عاجزة عن خلق أيّ شيء كقوله تعالى: ﴿وَٱتَّخَذُواْ مِن دُونِهِۦٓ ءَالِهَةً لَّا يَخْلُقُونَ شَيْـًٔا وَهُمْ يُخْلَقُونَ وَلَا يَمْلِكُونَ لِأَنفُسِهِمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا وَلَا يَمْلِكُونَ مَوْتًا وَلَا حَيَوٰةً وَلَا نُشُورًا ﴿٣﴾﴾

---

(١) تيسير الكريم الرحمٰن ٣/ ١١٠.

(٢) انظر: تفسير القرآن العظيم ٥/ ٣٣٠، تيسير الكريم الرحمٰن ٣/ ٢٧٣.

(٣) انظر: أفعال العباد بين أهل السُّنَّة ومخالفيهم للأخ عبد العزيز الحميدي، رسالة ماجستير، مطبوعة على الآلة الكاتبة لعام ١٤١١هـ، ص٤٥.

(٤) شفاء العليل، ص٩٦، ط. دار الكتب العلمية.

[الفرقان: ٣] فهذه الآية تقرر أن المعبودات مخلوقة، وممن عُبد من دون الله: الملائكة والأنبياء والصالحون والجن، فإذا كانت أفعال هؤلاء مخلوقة لله تعالى فغيرهم أولى.

٣ ـ ومنها ما يدل مباشرة على خلق الله لأفعال العباد كقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ۝٩٦﴾ [الصافات: ٩٦] وهذه الآية تدل على أنّ الله تعالى خالق لأفعال العباد سواء كانت (ما) مصدريّة أو موصوليّة ويمكن أن نوضّح ذلك بما ذكره الطبري رحمه الله تعالى حيث يقول: «وفي قوله تعالى: ﴿وَمَا تَعْمَلُونَ ۝٩٦﴾ وجهان:

أحدهما: أن يكون قوله (ما) بمعنى المصدر، فيكون معنى الكلام حينئذٍ: والله خلقكم وعملكم.

والآخر: أن يكون بمعنى الذي فيكون معنى الكلام عند ذلك: والله خلقكم والذي تعملونه»(١).

أما دلالة الآية على خلق الله لأفعال العباد إذا كانت (ما) مصدرية فواضح، وأما إذا كانت موصوليّة فإن الدالة تؤخذ من قوله تعالى: ﴿خَلَقَكُمْ﴾ وهو شامل لأفعال العباد.

ومن الأدلة على خلق الله لأفعال العباد من القرآن قوله تعالى: ﴿وَأَنَّهُۥ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَىٰ ۝٤٣﴾ [النجم: ٤٣]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ ۝٤٩﴾ [القمر: ٤٩]، وقوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا فِى قُلُوبِ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهْبَانِيَّةً ٱبْتَدَعُوهَا﴾ [الحديد: ٢٧]، وقوله تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ۝٧ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ۝٨ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا ۝٩ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا ۝١٠﴾ [الشمس: ٧ ـ ١٠]، وقوله تعالى: ﴿مِن شَرِّ مَا خَلَقَ ۝٢﴾ [الفلق: ٢]، أما السُّنَّة، فقد دلت كثير من الأحاديث على أن الله تعالى خالق لأفعال العباد، ومنها حديث ابن عباس رضي الله عنهما قال: «ما رأيت شيئاً أشبه باللمم مما قال أبو هريرة عن النبي ﷺ قال: «**إن الله كتب على ابن آدم حظّه من الزنا أدرك ذلك لا محالة، فزنا العين النظر، وزنا اللسان المنطق، والنفس تمنى وتشتهي والفَرْج يُصدِّق ذلك ويكذبه**»»(٢)، وكذلك حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما

(١) جامع البيان ١٠/٥٠٤.

(٢) رواه البخاري، كتاب القدر، باب وحرام على قرية، (واللفظ له)، ورقمه (٦٦١٢)، ومسلم، كتاب القدر، باب قدر على ابن آدم حظّه من الزنا، رقمه (٢٦٥٧).

قال: «كثيراً ما كان النبي ﷺ يحلف: لا ومقلب القلوب»[(١)].

فهذان الحديثان يدلان على أن الله تعالى خالق لأفعال العباد، فحديث ابن عباس رضي الله عنهما فيه إشارة تدل على ذلك وهي قوله: «أدرك ذلك لا محالة»، وفي حديث ابن عمر رضي الله عنهما إشارة أيضاً وهي قوله: «مقلب القلوب».

وقد جاء في حديث محاجة آدم وموسى عليهما السلام، واللفظ لمسلم، قول آدم: «أفتلومني على أن عملت عملاً كتبه الله عليّ أن أعمله قبل أن يخلقني بأربعين سنة، قال رسول الله: حجّ آدم موسى»[(٢)].

وقد استفاد الحافظ من هذا الحديث أن يصلح أن يكون حجة لأهل السُّنَّة في خلق الله لأفعال العباد حيث قال: «وفيه حجة لأهل السُّنَّة في إثبات القدر وخلق أفعال العباد»[(٣)].

وبعد أن بيَّنَّا رأي أهل السُّنَّة في خلق أفعال العباد، وأنهم يرون أن الخالق وحده هو الله تعالى سواء كان الخلق لأفعال العباد أو غيرها، بقي أن نبيّن مدى تأثير قدرة العبد في مفعولها، حيث إن أهل السُّنَّة لم يمنعهم قولهم بخلق الله لأفعال العباد من أن يثبتوا أن قدرة العبد مؤثرة في وجود مقدورها، وأما لزوم الشرك لمن يقول بالتأثير أو لزوم الجبر لمن ينفيه فقد وضّحه شيخ الإسلام ابن تيميّة وجلّاه بقوله: «التأثر اسم مشترك قد يراد بالتأثير الانفراد بالابتداع والتوحيد بالاختراع، فإن أريد بتأثير قدرة العبد هذه فحاشا لله لم يقله سُني، وإنما هو المعزوّ عن أهل الضلال (المعتزلة).

وإن أريد بالتأثير نوع معاونة إما في صفة من صفات الفعل أو في وجه من وجوهه كما قاله كثير من متكلمي أهل الإثبات فهو أيضاً باطل بما به بطل التأثير في ذات الفعل... وإن أريد بالتأثير خروج الفعل من العدم إلى الوجود كان بتوسط القدرة المحدثة بمعنى أن القدرة المخلوقة هي سبب وواسطة في خلق الله سبحانه وتعالى الفعل بهذه القدرة كما خلق النبات بالماء، وكما خلق الغيث بالسحاب، وكما خلق جميع المسببات والمخلوقات بوسائط، فهذا حق وهذا

---

(١) رواه البخاري، كتاب القدر، باب يحول بين المرء وقلبه، ورقمه (٦٦١٧).
(٢) رواه مسلم ١٦/٢٠١ ـ ٢٠٢ (شرح النووي).
(٣) فتح الباري ١١/٥١٣.

شأن جميع الأسباب والمسببات، وليس إضافة التأثير بهذا التفسير إلى قدرة العبد شركاً، وإلا فيكون إثبات الأسباب شركاً»[١].

وإذا كانت قدرة العبد لها تأثير حقيقي في مقدورها، فإنه يصح أن ينسب الفعل إليه وهو مسؤول عنه، وقد ذكر ذلك ابن قتيبة فقال: «ونحن نعلم أن كل شيء بقدر الله وقضائه غير أننا ننسب الأفعال إلى فاعليها، ونحمد المحسن على إحسانه، ونلوم المسيء على إساءته، ونعتد على المذنب بذنبه»[٢].

وعندما نتأمل في كلام الله تعالى نجد أنه ينسب الأفعال إلى فاعليها كقوله تعالى: ﴿وَلَهُمْ أَعْمَٰلٌ مِّن دُونِ ذَٰلِكَ هُمْ لَهَا عَٰمِلُونَ ﴿٦٣﴾﴾ [المؤمنون: ٦٣]، وقوله تعالى: ﴿هَلْ ثُوِّبَ ٱلْكُفَّارُ مَا كَانُوا۟ يَفْعَلُونَ ﴿٣٦﴾﴾ [المطففين: ٣٦]، وقوله تعالى: ﴿وَيَصْنَعُ ٱلْفُلْكَ﴾ الآية [هود: ٣٨]، وقوله تعالى: ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلْمُؤْمِنُونَ﴾ الآية [البقرة: ٢٨٥] وغيرها.

ومما يجدر التنبيه عليه هنا أن نبيّن أن الأسباب ثابتة عند أهل السُّنَّة ومرتبطة بمسبباتها، وقد دل على ذلك القرآن الكريم كقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ [البقرة: ١٦٤]، وقوله تعالى: ﴿فَأَنزَلْنَا بِهِ ٱلْمَآءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ﴾ [الأعراف: ٥٧]، ففي هاتين الآيتين بيَّن الله تعالى أن الماء سبب لإنبات الزرع وإخراج الثمار، فالماء ـ إذن ـ سبب، والزرع والثمار مسبب.

وكذلك دلَّ على وجود الأسباب وارتباطها بمسبباتها قوله تعالى: ﴿قَٰتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ ٱللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ﴾ [التوبة: ١٤] فقد بيّن الله تعالى أن العذاب الواقع على الكفار مسبّب، وأن أيدينا أسباب وآلات وأوساط وأدوات في وصول العذاب إليهم، والمعذب هو الله تعالى[٣]. ونعلم مما تقدم أن الله تعالى يخلق المخلوقات ويدبّر شؤونها بالأسباب. وقد ذكر شيخ الإسلام ابن تيميّة أن إثبات الأسباب وارتباطها بمسبباتها مما اتفق عليه السلف والأئمة، ولا خلاف بينهم في ذلك[٤].

---

(١) أفعال العبد الاختياريّة، مجموع الفتاوى ٨/ ٣٨٩ ـ ٣٩٠، وانظر: مجموع الفتاوى ٨/ ١٣٤.
(٢) تأويل مختلف الحديث، ص١٦٠.
(٣) انظر: أفعال العبد الاختياريّة، مجموع الفتاوى ٨/ ٣٨٩ ـ ٣٩٠.
(٤) انظر: مجموع الفتاوى ٨/ ١٦٩.

المبحث الثاني

منهج أهل الكلام

المطلب الأول

أدلة توحيد أفعال الله تعالى

يعتبر دليل التمانع أشهر أدلة أهل الكلام على إثبات توحيد أفعال الله تعالى، وهذا الدليل هو العمدة عندهم في إثبات الوحدانية، وكبار أهل الكلام يكتفون به عند تقريرهم للوحدانية، ولعلني أكتفي به في هذا المقام، وسوف أبدأ أولاً بذكر صورته ثم أناقش الدليل بعد ذلك.

وصورة هذا الدليل هي: أنه لو وجد إلهان فلا بد أن يكونا قادرين ومريدَين إذ المقتضي للقدرة والإرادة ذاتهما؛ فإذا أراد أحدهما أمراً كتحرك جسم وأراد الآخر ضده فلا يخلو من ثلاث حالات:

١ ـ أن تنفذ إرادتهما، ويقع مرادهما، فيجتمع الجسم ـ حينئذ ـ الحركة والسكون، وهذا الاحتمال محال؛ لأنه يستلزم اجتماع النقيضين، واجتماعهما محال.

٢ ـ أن لا يقع مراد واحد منهما البتّة، فلا يكون الجسم متحركاً ولا

ساكناً؛ لأن كل واحد منهما يمنع الآخر، وهذا ـ أيضاً ـ محال؛ لأمرين:

أ ـ لاستلزامه عجز الإلٰهين الموصوفين بالقدرة عل ما هو المفروض فيهما.

ب ـ ولاستلزامه ارتفاع النقيضين، وارتفاع النقيضين كاجتماعهما محال.

٣ ـ أن يقع مراد أحدهما دون الآخر، وهذا ـ أيضاً ـ محال لأمرين:

أ ـ لأنه يستلزم ترجيح أحدهما على الآخر بدون مرجّح، فإذا ترجّح تحريك الجسم ـ مثلاً ـ على تسكينه أو العكس، فإن أحدهما ليس بأولى من ترجيح الثاني، فترجيح أحدهما دون الآخر لا مبرر له، وهذا ممتنع.

ب ـ عجز مَنْ فُرض قادراً حيث لم يقع مراده، والإلٰه لا يتصور أن يكون عاجزاً فإذا امتنع وقوع أحد هذه الحالات الثلاثة فقد ثبت بطلان وجود إلهين مدبّرين للعالم، وثبت بهذا أن الخالق المدبّر للعالم واحد فلا يمكن أن يتعدد أبداً[١].

وجميع أهل الكلام يسوقون هذا الدليل، مع تنويع الأمثلة التي يوردونها، كالحركة والسكون، والإحياء والإماتة، وغيرها.

ولم يقنع بعض المتكلمين بإبطال الاحتمالات الثلاثة السابقة، بل أدخل في الدليل إبطال احتمال اتفاق الإلٰهين، لتكتمل به القسمة، ومنعوا وقوع ذلك؛ لأنه لو فرض اتفاقهما وعدم اختلافهما فلا يخلو من ثلاث حالات:

١ ـ أن يوجدا الجسم معاً، وهذا باطل؛ لأنه يلزم منه اجتماع مؤثرين على أثر واحد.

٢ ـ أن يوجداه مرتباً بأن يوجده أحدهما ثم يوجده الآخر بعد ذلك، وهذا باطل ـ أيضاً ـ لأنه تحصيل حاصل.

---

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة، ص٢٨٥، ٢٨٦، واللمع، للأشعري، ص٢٠ ـ ٢١، ت: غرابة، والتمهيد، للباقلاني، ص٤٥، والإنصاف، ص٤٩، والإرشاد، ص٥٢ ـ ٥٩، ونهاية الإقدام، ص٩١ ـ ٩٧، وشرح المواقف، ص٦٩، ت: المهدي، والمحصل، ص٤٥٢، ومعالم أصول الدين، ص٨٠، والأربعين في أصول الدين، ص٢٢١ ـ ٢٢٦ ت، وشرح العقائد النسفيّة، ص٢٩، وشرح المقاصد ٤/ ٣٤، وتحفة المريد، ص٦٠، وشرح الخريدة البهيّة، ص٢١، وما بعدها، والتمهيد، للنسفي، ص١٢٩، وتبصرة الأدلة ١/ ٨١.

٣ ـ أن يوجد أحدهما البعض، ويوجد الآخر البعض الآخر منه، وهذا باطل ـ أيضاً ـ؛ لأنهما عاجزان حينئذٍ؛ لأنه لما تعلقت قدرة أحدهما بالبعض سدّ على الآخر تعلّق قدرته به، فلا يقدر على مخالفته، وهذا عجز[1].

وقد قرر الجويني بطلان إمكان اتفاق الإلٰهين من وجه آخر، فقال: «فإن قيل: رتبتم هذه الدلالة على اختلاف إرادتي القديمين، فبم تنكرون على من يعتقد قديمين يريد كل واحد منهما ما يريده الآخر؟

قلنا: هذه الدلالة تطرد على تقدير الاختلاف كما قررناه، وهي مطردة ـ أيضاً ـ على تقدير الاتفاق؛ فإن إرادة تحريك الجسم من أحدهما مع إرادة الثاني تسكينه ممكنة غير مستحيلة، وكل ما دل وقوعه على العجز والاتصاف ببعض القصور دل على جوازه على مثله، والدليل عليه أنه من اعتقد جواز قيام الحوادث بالقديم، ملتزماً ما يفضي إلى الحكم بحدثه نازل منزلة من يعتقد قيام الحوادث به وقوعاً وتحققاً. والجاري من أحد المحدثين في تنفيذ إرادته المتصدي لأن يُمنع عرضه للنقض، كالمصدود عما يريده حقاً بتسوية بين ممن يجوز ضده وبين ما اتفق رده»[2].

وموقف أهل الكلام من دخول هذه المقدمة «احتمال اتفاق الإلٰهين» في دليل التمانع وأهمية إبطالها مع بقية الاحتمالات على أقسام[3]:

فأمّا المتقدمون فقد ذكروا دليل التمانع باحتمالاته الثلاثة، ولم يذكروا هذه المقدمة، وقد بيّن شيخ الإسلام ابن تيميّة سبب ذلك فقال: «علموا أن وجوب اتفاقهما في الإرادة يستلزم عجز كل منهما، كما أن تمانعهما يستلزم عجز كل منهما، فمنهم من أعرض عن ذكر هذا التقرير لأن مقصوده أن يبين أن فرض اثنين يقتضي عجز كل منهما، فإذا قيل: إن أحدهما لا يمكنه مخالفة الآخر، كان ذلك أظهر في عجزه»[4].

ومراد شيخ الإسلام ابن تيميّة هو أن المانع للمتقدمين من ذكر هذه المقدمة

---

(١) انظر: تحفة المريد، ص٦٠.
(٢) الإرشاد، ص٥٣ ـ ٥٤.
(٣) انظر: موقف ابن تيميّة من الأشاعرة ٣/١٠٢٣ ـ ١٠٢٤.
(٤) انظر: مثلاً: اللمع، للأشعري، ص: ٢٠ ـ ٢١.

هو أن الدليل إذا فُرض في احتمال اختلاف الإلٰهين فإنه يتضمن إبطال القول باحتمال اتفاقهما، فإفراده بالذكر تطويل لا داعي له.

أما بعض المتأخرين[١] فقد أوردوا هذا الاحتمال في دليل التمانع، وردوا عليه، وإن كان في بعض ردودهم نظر، كما يظهر ذلك شيخ الإسلام.

وبعض المتأخرين[٢] يرى أن هذا الاعتراض ـ باحتمال الاتفاق ـ مشكل.

حتى ذهب الآمدي إلى أن احتمال اتفاق الإلٰهين مبطل لدليل التمانع، وقادح فيه[٣].

وكما نلاحظ أنّ نتيجة دليل التمانع وثمرته هي إثبات أن الله تعالى واحد في الخلق والإيجاد، حيث إنه معلّق بالقدرة على الفعل أو العجز عنه، وعلى هذا فهو دليل على توحيد الربوبيّة.

وقد بيَّن هذه النتيجة لدليل التمانع الشهرستاني فقال: «ودلالة التمانع في القرآن مسرودة على من يثبت خالقاً ممن دون الله ﷻ، قال تعالى: ﴿إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَـٰهِۭ بِمَا خَلَقَ﴾ [المؤمنون: ٩١]، وعن هذا صار أبو الحسن ﵀ على أن أخص وصف للإلٰه هو القدرة على الاختراع فلا يشاركه فيه غيره، ومن أثبت فيه شركة فقد أثبت إلٰهين»[٤].

وقد استدل أهل الكلام على وجود دليل التمانع في القرآن بقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢][٥]. حيث أرادوا إضفاء الشرعيّة عليه كما حصل منهم ذلك في دليل حدوث الأجسام، وقد سبق نقد ذلك.

مناقشة الدليل:

هذا الدليل برهان صحيح، ودليل مستقيم يثبت به أن الله تعالى واحد في

---

(١) منهاج السُّنَّة ٣/٣٠٦.

(٢) انظر، مثلاً: الإرشاد، ص٥٣، ونهاية الإقدام، ص٩٣، وشرح المواقف، ص٦٩، ت: المهدي، والمحصل، ص٤٠٢، وشرح المقاصد ٤/٣٥، وغيرها.

(٣) انظر: غاية المرام، ص١٥١ وما بعدها.

(٤) نهاية الإقدام، ص٩١.

(٥) انظر: تبصرة الأدلة ١/٨٤، الإنصاف، ص٤٩، والإرشاد، ص٥٥، واللمع، ص٢١، وشرح المقاصد ٤/٣٦، وشرح العقائد النسفيّة، ص٢٩، وتحفة المريد، ص٦٠.

ربوبيته تعالى، ولا شك في بطلان من زعم بأنه باطل، وحاول تزييفه.

وقد ردّ شيخ الإسلام ابن تيميّة على ابن رشد وغيره في محاولته لإبطال صحة هذا الدليل، فكان مما قال: «قلتُ: بل الذي ذكره النظار عن المتكلمين، الذي سموه دليل التمانع، برهان تام على مقصودهم. وهو امتناع صدور العالم عن اثنين، وإن كان هذا هو توحيد الربوبيّة. والقرآن يبيّن توحيد الألوهيّة وتوحيد الربوبيّة. لكن المقصود هنا أن اعتراض هذا على دليل نظام المتكلمين هو اعتراض مشهور، قد ذكره غيره، وظنوا أنه اعتراض قادح في الدلالة، كما ذكر ذلك الآمدي وغيره. وحتى ظن بعض الناس أن التوحيد إنما يُعرف بالسمع.

وليس الأمر كما ظنه هؤلاء، بل هو برهان صحيح عقلي، كما قدّره فحول النظار»[1].

وإذا كان دليل التمانع صحيح في ذاته، فما هو الاعتراض على استدلال أهل الكلام به؟.

والجواب: أنّ استدلال المتكلمين بدليل التمانع عليه ملحوظات وهي كما يلي:

أولاً: أن وحدانيّة الله تعالى في ربوبيته أمر واضح في الفطرة السليمة، والجملة المستقيمة، فإنّ ما في الفطرة من معرفة الله تعالى، ووحدانيته ومحبته، أعظم وأوضح من الاستدلال العقلي عليه. وهذا ما يشعر به الإنسان في نفسه، فإنه يشعر بأن الإلٰه لا بد أن يكون واحداً، وهذا الشعور أوضح من الاستدلال بدليل التمانع الذي يحتاج إلى تأمل، وإن كان الدليل في نهاية المطاف صحيح في ذاته. ولهذا لما جعل أهل الكلام الوحدانية أمراً استدلالياً يطلبه المكلف عن طريق النظر العقلي ترتب على هذا أنهم قالوا: أول واجب على المكلف النظر قبل الإيمان.

ثانياً: أن أهل الكلام جعلوا هذا الدليل هو غاية إثبات الوحدانية، ولهذا لا يذكرون غيره في باب الوحدانيّة، وجعلوا مدار التوحيد عليه، وقد علمنا سابقاً أن محصّل هذا الدليل أنه يقرر به أن الرب تبارك وتعالى واحد في توحيد

(١) درء التعارض ٩/ ٣٥٤ ـ ٣٥٥.

الربوبيّة الذي يُقر به المشركون، والحقيقة أن المشركين وإن أقروا بتوحيد الربوبيّة إجمالاً إلّا أن كثيراً منهم يقع منه الشرك في هذا الباب، فهذا الدليل يدل على أهمية نسبة الأفعال إلى الله تعالى. ففيه رد على المشركين فيما وقعوا فيه من الشرك في الربوبيّة، لكنّ هذا لا يكفي في الإيمان، فإنه لو التزم عدم نسبة الأفعال إلّا إلى الله تعالى، فإنه لا يكون مسلماً حتى يفرد الله تعالى بالعبادة.

ثالثاً: أن المتكلمين جعلوا دليل التمانع هو معنى قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ﴾ [الأنبياء: ٢٢]. وترتب على هذا أن معنى الإلٰه: القادر على الاختراع.

وفهمهم للآية بأنها هي مدلول التمانع فهم سقيم لأن الآية الكريمة جاءت لتقرير توحيد الألوهية ودليل التمانع جاء لتقرير توحيد الربوبيّة والفرق بينهما كبير.

يقول شيخ الإسلام ابن تيميّة عن آية الأنبياء السابقة: «دلت على ما هو أكمل وأعظم من هذا [أي: من دليل التمانع]، وأن إثبات رَبَّيْن للعالم لم يذهب إليه أحد من بني آدم... ولكن الإشراك الذي وقع في العالم إنما وقع بجهل بعض المخلوقات مخلوقة لغير الله [و][1] في الإلٰهية بعبادة غير الله تعالى، واتخاذ الوسائط ودعائها والتقرب إليها... فأما إثبات خالقين لعالم متماثلين فلم يذهب إليه أحد من الآدميين. وقد قال تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُۚ﴾ [لقمان: ٢٥]...

والرسل دعوا الخلق إلى توحيد الألوهيّة، وذلك متضمن لتوحيد الربوبيّة، كما قال كل منهم لقومه: ﴿ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥٓ﴾ [الأعراف: ٥٩] وإلا فمجرد توحيد الربوبيّة، كان المشركون يقرون به، وذلك وحده لا ينفع، وهؤلاء الذين يريدون تقرير الربوبيّة...، يظنون أن هذا هو غاية التوحيد...، وهذا من أعظم ما وقع فيه هؤلاء... من الجهل بالتوحيد الذي بعث الله به الرسل، وأنزل به الكتب»[2]. ثم قال عن أدلتهم في إثبات وحدانيّة الصانع: «وإن كانت صحيحة،

---

(١) في الأصل بدون الواو، وبإضافتها يستقيم المعنى.

(٢) درء التعارض ٩/ ٣٤٤ ـ ٣٧٨، والاختصار مستفاد من كتاب الماتريدية «دراسة وتقويم»، ص٢١١. وانظر: منهاج السُّنَّة ٣/ ٣٣٤ ـ ٣٣٥، وشرح العقيدة الطحاوية، ص٩١، ت: الأرناؤوط.

فلم تنازع في هذا التوحيد أمة من الأمم، وليست الطرق المذكورة في القرآن هي طرقهم، كما أنه ليس مقصود القرآن هو مجرد ما عرفوه من التوحيد»[١].

وبطلان القول بأنّ دلالة الآية هي مدلول دليل التمانع من وجهين[١]:

الأول: أنّ الله سبحانه أخبر أنه لو كان فيهما آلهة غيره، ولم يقل أرباباً، ومن المعلوم أن مدلول الرب غير مدلول الإلٰه.

الثاني: أن مقتضى دليل التمانع عدم وجود شيء إلّا من الرب الفاعل وحده لأن كل واحد منهما يمنع صاحبه لو فرض تعدد الأرباب، أمّا مقتضى الآية أن العالم لو كان فيه آلهة لفسد، والفساد إنما يكون بعد الخلق. فلو كانت الآية في دليل التمانع لقال: لم يوجدا. ومراد الآية أنه لو كان هناك آلهة معبودة بحقّ وهذا ما لا يمكن أن يكون لفسدت السمٰوات والأرض، وفسادهما؛ أي: عدم صلاح نظامهما، فإنّ العالم لا صلاح له إلّا بالحق والعدل، فلو كانت هناك آلهة تعبد بحق لأصبح الشرك عدلاً، والكفر صلاحاً، وهذا من أعظم الفساد.

أما قول من قال بأن الفساد هو عدم التكوّن[٢]، فهذا الزعم لا يشهد له شيء في اللغة أو الشرع، وإنما هو تعسّف ليتوصل به إلى أن الآية موافقة لدليل التمانع.

المطلب الثاني

خلق أفعال العباد

يرى المعتزلة أن الله تعالى لا يخلق أفعال العباد، بل العبد يخلق فعل نفسه، وتعتبر هذه القضيّة مما أجمع عليه المعتزلة. وقد نص على ذلك القاضي عبد الجبار فقال: «فصل في خلق الأفعال: الغرض به الكلام في أن أفعال العباد غير مخلوقة فيهم وأنهم المحدثون لها»[٣].

كما أنه بيَّن أن العباد يحدثون أعمالهم، وأن الله تعالى لا يخلقها، وعدّ ذلك مما اتفق عليه المعتزلة فقال: «اتفق أهل العدل على أن أفعال العباد من

---

(١) انظر: شرح العقيدة الطحاوية، ص٢٨، ت: الأرناؤوط.

(٢) انظر، مثلاً: شرح العقائد النسفيّة، ص٢٩، وتحفة المريد، ص٦٠.

(٣) شرح الأصول الخمسة، ص٣٢٣.

قيامهم وقعودهم حادثة من جهتهم، وأن الله ﷻ أقدرهم على ذلك، ولا فاعل لها ولا محدث سواهم، وأن من قال: إن الله خالقها ومحدثها، فقد عظم خطؤه»[(١)].

وإذا كان العبد يحدث فعله فهل يجوز أن يسمى العبد خالقاً لفعله؟

اختلف المعتزلة في ذلك فمنعه البعض من جهة اللفظ، وإن كان يوافقه في المعنى.

وقد رجّح القاضي عدم تسمية العبد خالقاً لفعله مع أنه لا خالق له في الحقيقة إلّا هو، والمانع من ذلك هو منع السمع من هذا الإطلاق حيث يقول: «وأما تسمية أفعالنا بأنها مخلوقة، فغير جائزة على الإطلاق، وقد منع السمع من إطلاق لفظ الخالق في العبد، وإن كان من حيث اللغة لا تمتنع تسميته بذلك، وليس يمتنع أن يكون محدثاً، ولا يسمى بهذا الاسم إذ الممتنع أن يخرج عن حقيقة الفعليّة أو الحدوث؛ فأما أن يخرج عن باب الخلق فغير ممتنع»[(٢)].

وقد أوضح الجويني أن المانع للمتقدمين منهم من تسمية العبد خالقاً هو قربهم من عهد السلف أما المتأخرون فقد تجرأوا على ذلك فقال: «ثم المتقدمون منهم ـ أي: من المعتزلة ـ كانوا يمتنعون من تسمية العبد خالقاً لقرب عهدهم بإجماع السلف على أنه لا خالق إلا الله تعالى، ثم تجرّأ المتأخرون منهم وسموا العبد خالقاً على الحقيقة»[(٣)].

أما تأثير قدرة العبد في مقدورها عند المعتزلة فإنها مؤثرة مطلقاً على وجه الإبداع والاستقلال. لهذا نفى المعتزلة أيّ فعل لله تعالى يتعلق بأفعال العباد الاختياريّة، وعليه: فيصح نسبة الفعل إلى العباد مطلقاً على الوجه السابق ـ عندهم[(٤)] ـ.

أما الأسباب فإن المعتزلة يرون أنها تؤثّر في مسبباتها، وأن السبب يوجب

---

(١) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٢) المحيط بالتكليف، ص٤١٤.

(٣) الإرشاد، ص١٨٧ ـ ١٨٨. ويؤكد صحة كلام الجويني أن عمدتهم في المنع السمع، والمعروف أنهم لا يقيمون للسمع وزناً.

(٤) انظر: المحصل، ص٤٥٥، وشرح المواقف، ص٢٣٨، ت: المهدي.

المسبب، والعلة توجب المعلول، وفي هذا يقول القاضي عبد الجبار: «إن السبب يوجب المسبب إذا احتمله المحل»[(١)].

وهذا القول باطل؛ لأن الأسباب قد تتخلف فلا تقع، وقد تدفع بأمور أخرى تكون نظير هذه الأسباب أو أقوى منها مع بقاء مقتضى السببيّة فيها كما تصرف كثير من أسباب الشر بالتوكل والدعاء والصدقة والذكر والاستغفار والعتق والصلة، وتصرف كثير من أسباب الشر بعد انعقادها بضد ذلك وقد ينعقد السبب التام ولا يقع مسببه إذا شاء الله عدم وقوعه، فإن السبب لا يوجب المسبب حتى مع عدم المشيئة وذلك مثل كون النار تحمل قوّة الإحراق ومع ذلك تخلفت عندما وضِعَ فيها الخليل عليه السلام كما في قوله تعالى: ﴿قُلْنَا يَٰنَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَٰمًا عَلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ ﴿٦٩﴾﴾ [الأنبياء: ٦٩][(٢)].

وقد استدل المعتزلة بأدلة عقليّة ونقليّة على مذهبهم في خلق أفعال العباد، أكتفي بذكر دليل واحد لكل نوع:

أ ـ فأما الدليل العقلي فقد قالوا من المعلوم أننا «نفصل بين المحسن والمسيء من جهة وبين حسن الوجه وقبيحه، فنحمد المحسن على إحسانه ونذم المسيء على إساءته، ولا تجوز هذه الطريقة في حسن الوجه وقبيحه، ولا في طول القامة وقصرها، حتى لا يحسن منّا أن نقول للطويل لما طالت قامتك؟، ولا للقصير لم قصرت؟، كما يحسن أن نقول للظالم لم ظلمت؟ وللكاذب لم كذبت؟ فلولا أنّ أحدهما متعلق بنا وموجود من جهتنا بخلاف الآخر وإلا لما وجب هذا الفصل، ولكان الحال في طول القامة وقصرها كالحال في الظلم والكذب، وقد عرف فساده»[(٣)].

وهذا الدليل غاية ما يدل عليه أن العبد عليه مسؤولية تجاه ما يصدر منه من أفعال، وأن هذه الأفعال صادرة منه على الحقيقة وهي منسوبة إليه لأنها وقعتْ باختياره وإرادته وقدرته، وليست مثل الأفعال الاضطرارية. فليس فيه أن الله ليس بخالق لأفعال العباد، ولا أن العباد يخلقون أفعالهم.

---

(١) المغني ٨/ ١٦٩.
(٢) انظر: مدارج السالكين ٣/ ٤٦٢ ـ ٤٦٣.
(٣) شرح الأصول الخمسة، ص٣٣٢.

ب ـ وأما الدليل النقلي فقد استدلوا بقوله تعالى: ﴿مَّا تَرَىٰ فِى خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ﴾ [الملك: ٣]. ووجه الاستدلال بهذه الآية ـ عندهم ـ أن الله تعالى نفى التفاوت عن خلقه، فإذا كانت أفعال العباد من خلقه وجب أن لا يكون بينها تفاوت، ولما كان هناك تفاوت كبير في تلك الأفعال دل ذلك على أنها ليست من خلق الله تعالى بل هي من إيجاد وإحداث العباد أنفسهم[1].

ويُردّ على هذا الاستدلال بأنه قد «قال تعالى قبل هذه الآية ﴿خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ طِبَاقًا﴾ [الملك: ٣] واحدة فوق الأخرى ﴿مَّا تَرَىٰ فِى خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ﴾؛ يعني: في السمٰوات؛ لأنه قال: ﴿فَٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ﴾ بعد ذكر السمٰوات، ﴿هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ ﴿٣﴾﴾؛ يعني: من شقوق، والكفر لا شقوق فيه، ثم قال: ﴿ثُمَّ ٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ﴾ [الملك: ٤] في السمٰوات والأرض.. ولم يذكر تعالى الكفر وأفعال العباد في هذه الآية حتى يكون للقدريّة في ذلك حُجّة»[2].

أما الأشاعرة والماتريديّة فقد وافقوا أهلَ السُّنَّة والجماعة في إثبات أن الله تعالى خالق لأفعال العباد. وقد بيَّن الباقلاني أن الحوادث خلقها الله تعالى جميعاً فقال: «ويجب أن يعلم: أن الحوادث كلها مخلوقة لله تعالى نفعها وضرها، إيمانها وكفرها، طاعتها ومعصيتها»[3].

أما الجويني فقد نقل اتفاق السلف على ذلك حيث قال: «اتفق سلف الأمة، قبل ظهور البدع والأهواء، واضطراب الآراء على أن الخالق المبدع رب العالمين، ولا خالق سواه، ولا مخترع إلّا هو، فهذا هو مذهب أهل الحق فالحوادث كلها حدثت بقدرة الله تعالى، ولا فرق بين ما تعلقت قدرة العباد به، وبين ما تفرد الرب بالاقتدار عليه، ويخرج من مضمون هذا الأصل: أن كل مقدور لقادر؛ فالله تعالى قادر عليه، وهو مخترعه ومنشؤه»[4].

وكذلك نص البيجوري وهو من متأخري الأشاعرة على أن أفعال العباد مخلوقة فقال: «والحاصل: أن الناس بعد اتفاقهم على أن الله خالق للعباد

---

(١) انظر: المصدر السابق، ص٣٥٥.
(٢) اللمع، ص٨٥، ت: حموده غرابة.
(٣) الإنصاف، ص٦٦.
(٤) الإرشاد، ص١٨٧.

ولأفعالهم الاضطراريّة، اختلفوا في أفعالهم الاختياريّة، فنحن نقول: إن الله خالق لها أيضاً»[١].

أما الماتريدية فقد نص النسفي منهم على أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى فقال: «والله تعالى خالق لأفعال العباد كلها من الكفر والإيمان، والطاعة والعصيان، وهي كلها بإرادته ومشيئته وحكمه وقضيته وتقديره»[٢].

وقد استدل الأشاعرة والماتريديّة على أن الله خالق لأفعال العباد بنفس الأدلة التي استدل بها أهل السُّنَّة، وقد سبقت الإشارة إليها[٣].

وإذا كان الأشاعرة والماتريديّة يعتبرون أن الخالق لأفعال العباد هو الله تعالى، فهل لقدرة العبد تأثير في وجود مقدورها؟ أم أنهم يعتبرون ذلك إشراكاً مع الله تعالى في الخلق؟، ويا ترى ماذا سيعمل الأشاعرة والماتريديّة فيما يشاهدونه من أفعال العباد هل ينسبونه لله تعالى أم للعبد؟

وعندما نتأمل كلام الأشاعرة والماتريديّة نجد أنهم يعتبرون إثبات التأثير لقدرة العبد في وجود مقدورها من الشرك في الخلق، حتى لو كان هذا الإثبات على سبيل أنها سبب، ومن هنا فإنهم ينفون أن يكون لقدرة العبد تأثير أصلاً، أما ما يصدر عن العبد فليس له منه إلّا الاسم فحسب وهم يسمون ما يصدر عن العبد كسباً ولا حقيقة له.

وقد بيَّن ذلك الأشعري فقال: «فإن قال قائل: فلم لا يدل[٤] وقوع الفعل الذي هو كسب على أن لا فاعل له إلّا الله، كما دل على أنه لا خالق له إلا الله تعالى؟

قيل له: كذلك نقول، فإن قال: فلم لا يدل على أنه لا قادر عليه إلا الله ﷻ؟ قيل له: لا فاعل له على حقيقته إلا الله تعالى، ولا قادر عليه أن

---

(١) تحفة المريد، ص٩٩.

(٢) العقائد النسفيّة، مع شرحها، ص٥٤، ٥٦. وانظر: تبصرة الأدلة ٢/ ٥٩٤، وشرح المقاصد ٤/ ٢٢٣.

(٣) انظر: ص٢٣٣ من هذا البحث.

(٤) في الأصل [فلم لا دل] في مواضع متعددة والصحيح ما أثبته: لأن (لا) لا تدخل على الفعل الماضي بل هي من خصائص الفعل المضارع.

يكون على ما هو عليه من حقيقته أن يخترعه إلا الله تعالى»[١].

وكذلك قال أيضاً: «وكذلك إذا كان الكسب دالاً على فاعل فعله على حقيقته لم يجب أن يدل على أن الفاعل له على حقيقته هو المكتسب له ولا على أن المكتسب مكتسباً للشيء لأنه وقع بقدرة له عليه محدثة، ولم يجز أن يكون رب العالمين قادراً على الشيء بقدرة محدثة، فلم يجز أن يكون مكتسباً للكسب، وإن كان فاعلاً له على الحقيقة.

فإن قال: فهل اكتسب الإنسان الشيء على حقيقته كفراً باطلاً وإيمانـاً حسناً».

قيل لـه: هذا خطأ، وإنما معنى «اكتسب الكفر» أنه كفر بقوّة محدثة، وكذلك قولنا: «اكتسب الإيمان» معناه أنه آمن[٢] بقوة محدثة من غير أن يكون اكتسب الشيء على حقيقته بل الذي فعله على حقيقته هو رب العالمين. والقول في الكذب وأن له فاعلاً يفعله على حقيقته، وكاذبـاً به غير من فعله على حقيقته، كالقول في فاعل الحركة على الحقيقة، وأن المتحرك بها على الحقيقة غير من فعلها على حقيقتها»[٣].

وهذا يدل على أن الأشاعرة يفسرون الكسب بأنه مجرد وقوع الفعل من الإنسان، وأن هذا يسمى فعلاً على سبيل المجاز، أما الفاعل الحقيقي فهو الله تعالى، وأن الإنسان لا تأثير له في فعله، ولا استطاعة له عليه، ولهذا يفسِّرون الاستطاعة بما يدل على هذا فلا يرون أن للعبد استطاعة قبل الفعل.

يقول الأشعري: «إن قال قائل: فلم قلتم إن الإنسان يستطيع باستطاعة هي غيره؟ قيل له: لأنه يكون تارة مستطيعاً وتارة عاجزاً كما يكون تارة عالماً وتارة غير عالم، وتارة متحركاً وتارة غير متحرك، فوجب أن يكون مستطيعاً بمعنى هو غيره، كما وجب أن يكون عالماً بمعنى هو غيره، وكما وجب أن يكون متحركاً بمعنى هو غيره؛ لأنه لو كان مستطيعاً بنفسه أو بمعنى يستحيل مفارقته له، لم يوجد إلّا وهو مستطيع، فلما وجد مرة مستطيعاً ومرة غير مستطيع صح وثبت أن

---

(١) اللمع، ص٧٢.
(٢) في الأصل [أنه من] وهو خطأ مطبعي.
(٣) المصدر السابق، ص٧٣ ـ ٧٤، وانظر: نهاية الإقدام، ص٧٢، ومنهاج السُّنَّة ٣/ ٣١.

استطاعته غيره»[١].

ومعنى كلام الأشعري السابق أن الإنسان في حال فعله للفعل مستطيع، وفي حال عدم الفعل غير مستطيع، كما كان في حال الحركة متحركاً، وفي حال عدمها غير متحرك، فليس عنده استطاعة تتقدم الفعل[٢]. ومما يوضح معنى كلام الأشعري السابق كلام الرازي حيث قال: «زعم[٣] أبو الحسن الأشعري ﷺ أنه لا تأثير لقدرة العبد في مقدوره أصلاً بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة الله تعالى»[٤].

وقد قال الجرجاني في شرحه للمواقف ـ عند المقصد الأول: في أن أفعال العباد الاختياريّة واقعة بقدرة الله تعالى وحدها ـ: «وليس لقدرتهم تأثير فيها؛ بل الله سبحانه أجرى عادته بأن يوجد في العبد قدرة واختياراً، فإذا لم يكن هناك مانع أوجد فيه فعله المقدور مقارناً لهما، فيكون فعل العبد مخلوقاً لله إبداعاً وإحداثاً، مكسوباً للعبد.

والمراد بكسبه إياه: مقارنته لقدرته، وإرادته من غير أن يكون هناك منه تأثير، أو مدخل في وجوده سوى كونه محلاً له. وهذا مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري»[٥].

وقد شبَّه بعض الأشاعرة اقتران قدرة الله بقدرة العبد مع نسبة الكسب إلى العبد بـ «الحجر الكبير قد يعجز عن حمله رجل ويقدر آخر على حمله منفرداً به، إذا اجتمعا جميعاً على حمله كان حصول الحمل بأقواهما ولا خَرَج أضعفهما بذلك عن كونه حاملاً»[٦].

ولما نقل الرازي قول من قال إن الحيوان[٧] غير مستقل بإيجاد أفعاله،

---

(١) اللمع، ص٩٢.

(٢) انظر: رسالة أفعال العباد، ص٢٠٥، وانظر: كلام الرازي في الاستطاعة بهذا المعنى في معالم أصول الدين، ص٨٩.

(٣) قوله «زعم» لا يعني أنه ينتقد قوله لأنه احتجّ له، وقال: «ولنا...» وقد كان سيبويه يقول في «الكتاب»: «زعم الخليل» في موطن الاحتجاج.

(٤) المحصل، ص٤٥٥.

(٥) شرح المواقف، ص٢٣٧، ت: المهدي.

(٦) أصول الدين، ص١٣٤.

(٧) المراد به: الأحياء فيشمل الإنسان والجن.

وتكوينه نقل أنهم أربعة فرق، وذكر منهم: «الذين يقولون لا تأثير لقدرة العبد في الفعل وفي صفة من صفات الفعل، بل الله تعالى يخلق الفعل ويخلق قدرة متعلقة بذلك الفعل، ولا تأثير لتلك القدرة البتة في ذلك الفعل. وهذا قول أبي الحسن الأشعري»[(١)].

وقد أوضح الآمدي أنه لا أثر لقدرة العبد في فعله فقال: «وذهب من عدا هؤلاء من أهل الحق إلى أن أفعال العباد مضافة إليهم بالاكتساب، وإلى الله تعالى بالخلق والاختراع، وأنه لا أثر للقدرة الحادثة فيها أصلاً»[(٢)].

وقد أحسن التفتازاني عندما كشف عن حقيقة الكسب، وأن ظاهره أن العبد مختار، وباطنه أنه مجبور مضطر فقال: «فالإنسان مضطر في صورة مختار»[(٣)].

ومن خلال عرض آراء الأشاعرة والماتريديّة في تأثير قدرة العبد يبدو لنا أنهم على طريقة الجبريّة، بل إن بعض علمائهم صرح بالجبر، فقال الإيجي ـ عن الجبريّة ـ: «والجبريّة: متوسطة تثبت كسباً كالأشعريّة، وخالصة لا تثبته كالجهميّة... فقالوا: لا قدرة للعبد أصلاً، والله لا يعلم الشيء قبل وقوعه»[(٤)].

والفرق بين الجبريّة الخالصة (الجهميّة) وكسب الأشعريّة هو أن الجبريّة لا يفرقون بين أفعال الإنسان الاختياريّة والاضطراريّة بينما يفرق بينهما الأشاعرة[(٥)].

وإنما قال الأشاعرة والماتريديّة بأنّ للعبد كسباً فراراً من قول الجبريّة، لكنهم عندما فسَّروا هذا الكسب اضطربوا اضطراباً شديداً، وسبب اضطرابهم: أن ترجيح الفعل على الترك لا بد له من مرجّح، وهذه قضيّة عقليّة بديهيّة، فالجبرية قالوا: لا يصح أن يكون المرجّح هو العبد لأنه يلزم منه الشرك في الخلق والإيجاد والمعتزلة قالوا: إن العبد هو المرجّح مطلقاً لأنه لو لم يكن قادراً على فعله لما حسن المدح والذم والأمر والنهي[(٦)].

---

(١) الأربعين في أصول الدين، ص٣٢٠.

(٢) غاية المرام، ص٢٠٧.

(٣) شرح المقاصد ٤/٢٦٣، وانظر: ٢/٦٠٤. وتنسب هذه العبارة للرازي، ولم أقف عليها في كتبه.

(٤) المواقف، ص٤٢٨.

(٥) انظر: الفتاوى ٨/ ٤٤٤ ـ ٤٤٥، وأصول الدين، ص١٣٤.

(٦) انظر: شرح المقاصد ٤/٢٦٣.

فلما تحيّر في ذلك القوم نسبوا للعبد اسم الفعل وسموه «كسباً» وهو لا تأثير له على الحقيقة، بل هو مجرد اسم فقط ليخرجوا من ورطة الجبريّة الخالصة.

وحقيقة الكسب النظريّة الفلسفيّة عجز الأشاعرة عن فهمها فضلاً عن إفهامها لغيرهم، ولهذا قيل:

مما يقال ولا حقيقة تحته معقولة تدنو إلى الأفهام
الكسب عند الأشعري والحال عند البهشمي وطفرة النظام[١]

وينبغي أن ننبه إلى أنّ منشأ اضطراب الأشاعرة والماتريديّة هو أنهم لما استدلوا على حدوث العالم بدليل الحدوث، لزمهم منع قيام الصفات الفعليّة بذات الله تعالى، والتزموا بذلك، وكان من آثاره أنهم لم يفرقوا بين فعل الله تعالى ومفعولاته التي هي آثار فعله، فقالوا: الفعل هو المفعول والخلق هو المخلوق.

فلما جاء الأشاعرة إلى مسألة القدر وأفعال العباد وافقوا جمهور الأمة في القول بخلق أفعال العباد، فلما أجروا قاعدتهم في عدم التفريق بين الفعل والمفعول والخلق والمخلوق مع قولهم بخلق أفعال العباد قالوا: ما يقع من أفعال العباد هو بعينه خَلْق الله الذي هو فعل الله تعالى على الحقيقة؛ لأن صفة الخلق هو ما يخلقه في غيره وصفة الفعل هو ما يفعله في غيره، فالخالق والفاعل الحقيقي لأفعال العباد هو الله لا فاعل لها سواه.

وعلى هذا فكل ما يصدر عن العباد من القبائح مثل الكفر والكذب والزنا والخبث والفواحش ونحو ذلك فإنها من فعل الله تعالى، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

وهذا هو سبب فرار المعتزلة من القول بخلق الله لأفعال العباد؛ لأنهم يتصورون أن الخلق بمعنى الفعل ويصح ما يخلقه الله مضافاً إليه[٢].

وقد اضطرب الأشاعرة والماتريديّة عندما نظروا في الفاعل لفعل العبد، فإنهم ظنوا أنهم إن قالوا: إن الفاعل هو الله تعالى فإنه يلزمهم أن العبد لا فعل له، كما ظنوا أنهم إن قالوا: إن الفاعل هو العبد أنه يلزمهم أن الله تعالى هي

---

(١) انظر: منهج الأشاعرة في العقيدة، ص٢٤.

(٢) انظر في الرد على الأشاعرة: تبصرة الأدلة ٢/٥٩٦.

نفس مفعولاته، وقد وضح ذلك شيخ الإسلام ابن تيميّة فقال: «ولكن طائفة من أهل الكلام ـ المثبتين للقدر[(١)] ـ ظنوا أن الفعل هو المفعول والخلق هو المخلوق، فلما اعتقدوا أن أفعال العباد مخلوقة مفعوله لله: قالوا فهي فعله، فقيل لهم مع ذلك أهي فعل العبد، فاضطربوا، فمنهم من قال: هي كسبه لا فعله، ولم يفرقوا بين الكسب والفعل بفرق محققّ، ومنهم من قال: بل هي فعل بين فاعلين، ومنهم من قال: بل الرب فعل ذات الفعل، والعبد فعل صفته»[(٢)].

وقال ـ أيضاً ـ: «وأيضاً قال لهم المنازعون: إنه من المستقر في فطر الناس: أن من فعل العدل فهو عادل ومن فعل الظلم فهو ظالم ومن فعل الكذب فهو كاذب، فإذا لم يكن العبد فاعلاً لكذبه وظلمه وعدله بل الله فاعل ذلك لم أن يكون هو المتصف بالكذب والظلم»[(٣)].

وبسبب هذا اللازم تجرأ المعتزلة القدريّة ونسبوا للمثبتين للقدر نسبة القبائح إلى الله تعالى يقول شيخ الإسلام ابن تيميّة: «ولهذا قامت الشناعة عليهم [أي: الأشاعرة] من جماهير الناس المثبتين للقدر والنافين له وأرادت القدرية من المعتزلة والشيعة وغيرهم بهذه الزلة من هؤلاء أن يتوسلوا بذلك على إبطال قول أهل السُّنَّة في القدر وأن الله لم يخلق أفعال العباد»[(٤)].

والكسب الذي أثبته الأشاعرة لا حقيقة له ـ كما تقدّم ـ، وقد فسروه بأنه: «ما وجد في محل القدرة الحادثة مقارناً لها، مع أنه لا تأثير للقدرة في مقدورها». وقد ذكر الجواب عنه شيخ الإسلام ابن تيميّة مفرقاً، وتُجمل فيما يلي[(٥)]:

١ ـ «لا فرق بين هذا الكسب وبين سائر ما يحدث في غير محلها، وغير مقارن لها. إذ اشتراك الشيئين في زمانهما ومحلهما لا يوجب كون أحدهما له قدرة على الآخر كاشتراك العرضين الحادثين في محل واحد في زمان واحد، بل

---

(١) المراد بهم الأشاعرة.
(٢) الفتاوى ٥/١١٩.
(٣) أقوم ما قيل في القضاء والقدر الحكمة والتعليل، مجموع الفتاوى ٨/١١٩ ـ ١٢٠.
(٤) الصفدية ١/١٥٢.
(٥) انظر: رسالة أفعال العباد بين أهل السُّنَّة ومخالفيهم، ص٢٤٨.

قد يقال ليس جعل الكسب قدرة، والقدرة كسباً بأولى من العكس إذا لم يكن إلا مجرد المقارنة في الزمان والمحل»[١].

٢ ـ أن «هذا ـ أي: الفعل القائم بمحل القدرة عليه ـ لا يوجب فرقاً بين كون العبد كسب وبين كونه فعل وأوجد وأحدث وصنع وعمل ونحو ذلك؟ فإن فعله وإحداثه وعمله وصنعه هو أيضاً مقدور بالقدرة الحادثة وهو قائم في محل القدرة الحادثة»[٢].

٣ ـ «كون المقدور في محل القدرة أو خارجاً عن محلها لا يعود إلى نفس تأثير القدرة فيه: وهو مبني على «أصلين»:

الأول:[٣] أن الله لا يقدر على فعل يقوم بنفسه وأن خلقه للعالم هو نفس العالم، وأكثر العقلاء من المسلمين وغيرهم على خلاف ذلك.

والثاني: أن قدرة العبد لا يكون مقدورها إلا في محل وجودها ولا يكون شيء من مقدورها خارجاً عن محلها، وفي ذلك نزاع طويل»[٤].

٤ ـ «لم يثبت (الأشاعرة) فرقاً معقولاً بين ما يثبتونه من الكسب وينفونه من الفعل، ولا بين القادر والعاجز، إذا كان مجرد الاقتران لا اختصاص له بالقدرة، فإن فعل العبد يقارن حياته وعلمه وإرادته وغير ذلك من صفاته، فإذا لم يكن للقدرة تأثير إلا مجرد الاقتران فلا فرق بين القدرة وغيرها»[٥].

وقد أنكر الأشاعرة وجود تأثير للأسباب في المسببات، واستدلوا على ذلك بأن الله تعالى واحد في أفعاله. يقول صاحب الجوهرة.

فخالق لعبده وما عمل   موفق لمن أراد أن يصل

قال البيجوري في شرحه: «وهذا يسمى عند العارفين بوحدة الأفعال، ومنها يعلم بطلان دعوى أن شيئاً يؤثّر أو بطبعه أو بقوّة فيه. فمن اعتقد أن الأسباب العاديّة كالنار والسكين والأكل والشرب تؤثر في مسبباتها كالحرق

---

(١) الصفدية ١/ ١٥١ ـ ١٥٢.
(٢) أقول ما قيل في القضاء والقدر والحكمة والتعليل، مجموع الفتاوى ٨/ ١١٩.
(٣) ليس في الأصل إلى قوله (الثاني)، وقد وضعت هذا ليتضح الترتيب.
(٤) المصدر السابق، مجموع الفتاوى ٨/ ١١٩.
(٥) منهاج السُّنَّة ٣/ ١١٣.

والقطع والشبع والري بطبعها وذاتها فهو كافر بالإجماع، أو بقوّة خلقها الله فيها ففي كفره قولان، والأصح أنه ليس بكافر بل فاسق مبتدع... ومن اعتقد أن المؤثر هو الله لكن جعل بين الأسباب ومسبباتها تلازماً عقلياً بحيث لا يصح تخلفها فهو جاهل، وربما جره ذلك إلى الكفر فإنه قد ينكر معجزات الأنبياء لكونها على خلاف العادة ومن اعتقد أن المؤثر هو الله وجعل بين الأسباب والمسببات تلازماً عادياً بحيث يصح تخلفها فهو المؤمن الناجي إن شاء الله تعالى»[١].

فهذا النص فيه بيان سبب إنكار الأشاعرة لتأثير الأسباب في مسبباتها وهو نوعان:

١ ـ أن القول بالتأثير ينافي التوحيد، فلا يريدون أن يثبتوا شيئاً من التأثير حتى لو كان الخالق له هو الله تعالى؛ لأن في هذا منافاة للتوحيد.

٢ ـ أن القول بالتأثير يبطل معجزات الأنبياء لكونها خارجها عن العادة، فيلزم منه إبطال نبوة الأنبياء.

ويقول الدردير:

والفعل في التأثير ليس إلّا ... للواحد القهار جلا وعلا
ومن يقل بالطبع أوب العلة ... فذاك كفر عند أهل الملة
ومن يقل بالعلة المودعة ... فذاك يدعي فلا تلتفت

ثم شرحه بما يوافق مضمون كلام البيجوري السابق[٢].

والرد عليهم من وجوه:

١ ـ أن هذا القول مخالف للآيات السابقة التي أثبت الله تعالى فيها أنه خلق في الأسباب قوة تؤثر في مسبباتها بمشيئته تعالى.

٢ ـ أن إثبات تأثير الأسباب لا يعتبر مخالفاً للتوحيد؛ لأن الأسباب لا تؤثر بذاتها استقلالاً وإنما تؤثر عندما توجد الشرط وتنتفي الموانع، ومن أعظم شروطها خلق الله تعالى لها، ومشيئته وإرادته لتأثيرها، وإلّا فإنها قد تتخلف عند

(١) تحفة المريد، ص٩٨ ـ ٩٩.

(٢) شرح الخريدة في علم التوحيد، ص٢٣ ـ ٢٦.

فقدان شروطها أو قيام بعض موانعها. ـ وقد تقدم التمثيل على ذلك ـ.

٣ ـ أن قولهم بأن النار لا تفعل التسخين والإحراق، والثلج لا يفعل البرودة وكذلك الطعام والشراب للشبع والري، والخمر للإسكار[١] مخالف للحس والضرورة فهو يحمل بطلانه في مضمونه.

٤ ـ أن القول بالتأثير لا يلزم منه إنكار النبوات ـ كما زعموا ـ لأن من قال بالتأثير من أهل السُّنَّة قال إنه يكون بخلق الله ومشيئته وأنه قد يختلف عندما يريد الله تعالى تخلفه، ولهذا تخلف الإحراق في قصة الخليل عليه السلام، مع أن السبب وهو النار يؤثر الإحراق بخلق الله له كذلك؛ لأن الله لم يرد ذلك.

٥ ـ لو أن أحداً قلب عليهم دليلهم فقال: لو كان التلازم بين الأسباب والمسببات عادياً وهو مجرد اقتران فقط، فما وجه إفادة آيات الأنبياء للتعجيز؟ لكانت حجته قويّة في الرد عليهم[٢].

وقبل أن ننهي الكلام في خلق أفعال العباد فإنه يجدر بنا التنبيه على رأي أهل الكلام في الهداية والإضلال، والتوفيق والخذلان، والطبع والختم، وهذه أفعال من الله تعالى مرتبطة بالعباد، ورأيهم فيها مبني على رأيهم في مسألة خلق الله تعالى لأفعال العباد.

* الهداية والإضلال:

١ ـ مذهب المعتزلة والرد عليهم:

يعرف المعتزلة الهداية بأنها: «بيان طريق الصواب والدعوة إلى الإيمان والطاعة»[٣] ويعتبرون الآيات في الهداية من متشابه القرآن، ولهذا يؤوِّلون معنى الهداية فقد قال بعضهم بأن المراد بذلك: تسمية العبد مهتدياً وضالاً[٤]، وقد قالت المعتزلة: «الهدى من الله بيان طريق الصواب»[٥]. وعلى هذا يكون معنى هداية الله للناس؛ أي: يدلهم ويرشدهم إلى ما ينفعهم، وهذا نوع من أنواع

(١) نقله ابن حزم عن الباقلاني. انظر: الفصل ٥/ ٨٧.

(٢) انظر: منهج أهل السُّنَّة ومنهج الأشاعرة في توحيد الله تعالى ١/ ٣٤٥.

(٣) كشاف اصطلاحات الفنون ٣/ ١٥٤٠.

(٤) انظر: شفاء العليل، ص١٤٤، ط. دار الكتب العلميّة.

(٥) شرح الطحاوية، ص٩٨، ت: الأرناؤوط.

الهداية، أما هداية التوفيق والإلهام فإنها شيء آخر ينفيه المعتزلة بناء على أصلهم الفاسد وهو أن العبد هو الخالق لفعله. وكذلك قالوا في معنى «الإضلال» وأن معناه تسمية العبد ضالاً، وحكمه تعالى على العبد بالضلال عند خلق العبد الضلال لنفسه(١).

قال القاضي عبد الجبار ـ عند تفسير قوله تعالى: ﴿يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرًا وَيَهْدِى بِهِۦ كَثِيرًاۚ﴾ [البقرة: ٢٦]: «أنه تعالى هدى الخلق بالأدلة والبيان، ويهدي من آمن بالثواب خاصة ويهديهم أيضاً بالألطاف، ونقول إنه يضل من استحقّ العقاب بالمعاقبة وبأن يعدلهم عن طريق الجنة، وبأن لا يفعل بهم من الألطاف ما ينفعهم، ولا نقول إنه يضل عن الدين بأن يخلق الضلال فيهم ولا أنه يريده ولا أنه يدعوهم إليه لأن ذلك هو الذي يليق بالشياطين والفراعنة، وإنما قال تعالى: ﴿يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرًا﴾ وأراد يعاقب بالكفر به، ﴿وَيَهْدِى بِهِۦ كَثِيرًاۚ﴾؛ أي: يثيب بالإيمان به كثيراً»(٢).

وقد بيَّن ابن القيم تأويل المعتزلة للنصوص الواردة في الهداية والإضلال فقال: «والقدرية ترد هذا كله إلى المتشابه، وتجعله من متشابه القرآن، وتتأوَّله على غير تأويله، بل تتأوَّله بما يقطع ببطلانه وعدم إرادة المتكلم له، كقول بعضهم المراد من ذلك تسمية الله العبد مهتدياً وضالاً فجعلوا هداه وإضلاله مجرد تسمية العبد بذلك وهذا مما يعلم قطعاً أنه لا يصح حمل هذه الآيات عليه، وأنت إذا تأملتها وجدتها لا تحتمل ما ذكروه البتة، وليس في لغة أمة من الأمم فضلاً عن أوضح اللغات وأكملها «هداه» بمعنى سماه مهتدياً، و«أضلَّه» سماه ضالاً، وهل يصح أن يقال «علمه» إذا سمَّاه عالماً و«فهمه» إذا سمَّاه فهماً، وكيف يصح هذا في مثل قوله تعالى: ﴿لَّيْسَ عَلَيْكَ هُدَىٰهُمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِى مَن يَشَآءُۗ﴾ [البقرة: ٢٧٢] فهل فهم أحد غير القدريّة المحرِّفة للقرآن من هذا ليس عليك تسميتهم مهتدين ولكن الله يسمي من يشاء مهتدياً، وهل فهم أحد قط من قوله سبحانه: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِى مَنْ أَحْبَبْتَ﴾ [القصص: ٥٦] ما تسميه مهتدياً، ولكن الله يسمّيه بهذا الاسم؟ وهل فهم أحد من قول الداعي ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ

(١) المصدر السابق، ص٩٨، ت: الأرناؤوط.
(٢) تنزيه القرآن عن المطاعن، ص٢٠ ـ ٢١.

﴿ٱلۡمُسۡتَقِيمَ ۝٦﴾ [الفاتحة: ٦]، وقوله: «اللَّهُمَّ اهدني من عندك» ونحوه؛ اللَّهُمَّ سمني مهتدياً، وهذا من جناية القدرية على القرآن»[١].

واعتبار المعتزلة الهداية بيان طريق الصواب والدعوة إلى الإيمان يرده قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَدۡعُوٓاْ إِلَىٰ دَارِ ٱلسَّلَٰمِ وَيَهۡدِي مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ ۝٢٥﴾ [يونس: ٢٥] ففرق في الآية بين الدعوة والهداية[٢]؛ لأن المراد بالهداية هنا هداية خاصة وهي التوفيق والإلهام. ويرده كذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ لَا تَهۡدِي مَنۡ أَحۡبَبۡتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهۡدِي مَن يَشَآءُۚ﴾ [القصص: ٥٦]؛ لأنه لو كان الهدى بيان الطريق لما صح هذا النفي عن نبيه؛ لأنه ﷺ بيّن الطريق لمن أحب وأبغض[٣] كما قال تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهۡدِيٓ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ ۝٥٢﴾ [الشورى: ٥٢] فتبين بهذا أن الهداية أعمّ من مجرد بيان الطريق إذ تتضمن أيضاً هداية التوفيق.

ويرده قوله تعالى: ﴿وَلَوۡ شِئۡنَا لَأٓتَيۡنَا كُلَّ نَفۡسٍ هُدَىٰهَا﴾ [السجدة: ١٣]، وقوله تعالى: ﴿فَيُضِلُّ ٱللَّهُ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِي مَن يَشَآءُۚ﴾ [إبراهيم: ٤] لأنه عُلّق بالمشيئة، وبيان الصواب والحق لا يعلق بالمشيئة بل هو عام في كل نفس[٤].

٢ ـ مذهب الأشاعرة والماتريديّة والرد عليهم:

يرى الأشاعرة والماتريديّة أن هداية الله للمؤمنين أن يخلق هداهم وينوِّر بالإيمان قلوبهم ويشرح صدورهم، ويتولَّى توفيقهم له وإعانتهم عليه، وتسهيله لهم السبيل إليه، ويهديهم في الآخرة إلى الثواب وطريق الجنة. أما إضلاله للكافرين فيكون بأن يخلق ضلالهم، ويترك توفيقهم، ويضيّق صدورهم ويعدم قدرتهم على الاهتداء وقد يضلَّهم عن الثواب وطريق الجنة في الآخرة[٥].

يقول الجويني ـ بعد ذكره لآيات في الهداية والإضلال ـ: «واعلم أن الهدى في هذه الآية لا يتجه حمله إلا على خلق الإيمان، وكذلك لا يتجّه حمل الإضلال على غير خلق الإضلال، ولسنا ننكر ورود الهداية في كتابة الله ﷻ

(١) شفاء العليل، ص١١٤ ـ ١١٥، ط. دار الكتب العلميّة.
(٢) انظر: الإرشاد، ص٢١٢.
(٣) انظر: شرح الطحاوية، ص٩٨، ت: الأرناؤوط.
(٤) انظر: المصدر السابق، ص٩٨، ت: الأرناؤوط.
(٥) انظر: التمهيد (للباقلاني)، ص٣٧٦ ـ ٣٧٨.

على غير المعنى الذي رمناه»[١].

والأشاعرة يقرون بأن الهداية تأتي بمعنى البيان والإرشاد[٢]، وتأتي بمعنى التوفيق والإلهام، وهو الذي تقدم تفسيرهم له بأنه خلق الإيمان[٣]. والماتريدية يذهبون إلى ما ذهب إليه الأشعريّة في ذلك[٤]. وقول الأشاعرة والماتريديّة في إثبات خلق الله تعالى وربوبيته ومشيئته حق لا شك فيه، وقد وافقوا أهل السُّنَّة في هذا بما في ذلك الهداية والإضلال، وقد دلّت النصوص على ذلك فقال تعالى: ﴿فَيُضِلُّ ٱللَّهُ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِي مَن يَشَآءُۚ﴾ [إبراهيم: ٤]، وقال تعالى: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهۡدِي مَن يَشَآءُۗ﴾ [البقرة: ٢٧٢]، وقال تعالى: ﴿وَلَوۡ شِئۡنَا لَأٓتَيۡنَا كُلَّ نَفۡسٍ هُدَىٰهَا﴾ [السجدة: ١٣]، وقال تعالى: ﴿وَلَوۡ شَآءَ لَهَدَىٰكُمۡ أَجۡمَعِينَ ٩﴾ [النحل: ٩]، وقال تعالى: ﴿إِنَّكَ لَا تَهۡدِي مَنۡ أَحۡبَبۡتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهۡدِي مَن يَشَآءُۚ وَهُوَ أَعۡلَمُ بِٱلۡمُهۡتَدِينَ ٥٦﴾ [القصص: ٥٦][٥].

والذي يلاحظ على الأشاعرة والماتريدية في ذلك عدم قولهم بالحكمة في ذلك، وإنما جعلوها لمحض المشيئة والإرادة.

* التوفيق والخذلان:

١ ـ مذهب المعتزلة والرد عليهم:

كلام المعتزلة في التوفيق والخذلان مبني على كلامهم السابق في الهداية والإضلال، فإنّ التوفيق عند المعتزلة هو الدعوة إلى الطاعة، وقيل اللطف لتحصيل الواجب[٦].

ويعتبر المعتزلة التوفيق من أسامي اللطف[٧]. يقول القاضي عبد الجبار: «أما التوفيق، فهو اللطف الذي يوافق الملطوف فيه في الوقوع، ومنه سمي

---

(١) الإرشاد، ص٢١١.

(٢) وفي نص الجويني السابق إشارة لذلك.

(٣) وانظر: أيضاً، أصول الدين، ص١٤٠.

(٤) انظر: تبصرة الأدلة ٢/ ٧١٩.

(٥) انظر لزيادة الكلام في ذلك عند أهل السُّنَّة: شفاء العليل، ص١١٧ وما بعدها، ط. دار الكتب العلميّة.

(٦) انظر: كشاف اصطلاحات الفنون ٣/ ١٥٠١.

(٧) انظر: شرح الأصول الخمسة، ص٥١٩، كشاف اصطلاحات الفنون ٣/ ١٥٠١.

توفيقاً. وهذا الاسم قد يقع على من ظاهره السداد، وليس يجب أن يكون مأمون الغيب حتى يجري عليه ذلك»[١].

وقال الزمخشري في قوله تعالى: ﴿مَن يَشَإِ ٱللَّهُ يُضْلِلْهُ﴾ [الأنعام: ٣٩] «أي: يخذله ويخله وضلاله لم يلطف به لأنه ليس من أهل اللطف»[٢].

ويمكن توجيه النقد إلى مذهب المعتزلة من وجوه[٣]:

أولاً: أنهم فسروا التوفيق بمعنى اللطف، واللطف عام يشمل جميع المكلفين، بينما التوفيق خاص بالمؤمنين، وعليه فلا يصح تفسير التوفيق الخاص باللطف العام على هذا النحو المطلق.

ثانياً: أن المعتزلة يقولون بوجوب اللطف على الله تعالى، وعلى هذا فهم يقولون: بوجوب التوفيق على الله.

ثالثاً: أن المعتزلة عندما فسروا التوفيق باللطف تناقضوا في موقفهم من الخذلان مع إيجابهم اللطف على الله تعالى، وقول الزمخشري: «لأنه ليس من أهل اللطف يفهم منه أن الله لم يقم بما يجب عليه ولهذا وجد من ليس من أهل اللطف، وهذا تنقيص للباري تعالى لأنه لم يقم بما يجب عليه تجاه العبد تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً».

٢ ـ مذهب الأشاعرة والماتريديّة والرد عليهم:

يرى الأشاعرة أن التوفيق هو خلق القدرة على العبادة، والخذلان خلق القدرة على المعصية، قال الجرجاني: «التوفيق جعل الله فعل عباده موافقاً لما يحبه ويرضاه»[٤].

والتوفيق عند أكثر الأشاعرة هو خلق القدرة على الطاعة، وعند إمام الحرمين: خلق الطاعة نفسها لا خلق القدرة لأن القدرة لا تأثير لها[٥].

يقول الشهرستاني: «قالت الأشعريّة: التوفيق والخذلان ينتسبان إلى الله

---

(١) المصدر السابق، ص٧٨٠.

(٢) الكشاف.

(٣) انظر: المصطلحات الكلاميّة، ص٣٦٧ بتصرف.

(٤) التعريفات، ص٦١.

(٥) انظر: شرح المواقف، ص٢٧٦ ـ ٢٧٧، ت: المهدي.

تعالى نسبة واحدة على جهة واحدة، فالتوفيق من الله تعالى خلق القدرة الخاصة على الطاعة. . . والخذلان خلق قدرة المعصية»[١].

ويظهر أن العلاقة بين الهداية والتوفيق؛ العموم والخصوص المطلق؛ لأن الهداية تشمل التوفيق والبيان الإرشاد فهي أعمّ مطلقاً، والتوفيق أخص مطلقاً لأنه فرد من أفراد الهداية.

ويرى الماتريديّة أن الهداية والتوفيق بمعنى واحد، والإضلال والخذلان بمعنى واحد ـ أيضاً ـ[٢].

وكلام الأشاعرة والماتريديّة على التوفيق والخذلان حقّ من حيث كونه من خلق الله تعالى لكن الأشاعرة والماتريديّة لا يجعلون للقدرة تأثيراً، ولا يجعلون العبد سبباً، فهم أشبه شيء بالجبريّة ـ كما تقدم نقدهم في نظرية الكسب ـ.

والله تعالى يقول: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱهْتَدَوْا۟ زَادَهُمْ هُدًى وَءَاتَىٰهُمْ تَقْوَىٰهُمْ ﴿١٧﴾﴾ [محمد: ١٧] فبيَّن أنّ توفيق الله تعالى للعبد إلى الهداية يكون بعد بذل السبب من العبد نفسه في تحصيل الهداية.

كما أن الخذلان ـ عندهم ـ خلق القدرة على المعصية، وهو مخالف للغة العرب، إذ الخذلان في اللغة هو «ترك العون والنصرة»، يقول الفيروزآبادي: «خذله وخذّل عنه خذلاً وخذلاناً بالكسر ترك نصرته فهو خاذل وخُذَلة»[٣].

والآيات التي وردت فيها مادة «خذل» وما تصرف عنها جاءت في القرآن بمعنى ترك النصرة والإعانة[٤]. وعليه فلا يصح ما ذكره الأشاعرة والماتريديّة في معنى الخذلان لغة وشرعاً.

يقول ابن القيّم: «وقد فسرت القدريّة الجبريّة[٥] (التوفيق) بأنه خلق الطاعة و(الخذلان) بأنه خلق المعصية، ولكن بنوا ذلك على أصولهم الفاسدة من إنكار الأسباب والحكم، وردًّا الأمر إلى محض المشيئة من غير سبب ولا حكمة.

---

(١) نهاية الإقدام، ص٤١٢.

(٢) انظر: إمام أهل السُّنَّة والجماعة أبو منصور الماتريدي وآراؤه الكلاميّة، ص٣١١.

(٣) القاموس، مادة: (خذل).

(٤) انظر: المصطلحات الكلاميّة، ص٣٧٠.

(٥) أي: الأشاعرة والماتريديّة.

وقابلهم القدرية النفاة[١]، ففسروا (التوفيق) بالبيان العام، والهدى العام، والتمكن من الطاعة والإقبال عليها، وتهيئة أسبابها، وهذا حاصل لكل كافر ومشرك بلغته الحجة، وتمكن من الإيمان.

فالتوفيق عندهم أمر مشترك بين الكفار والمؤمنين، إذ الأقدار والتمكين والدلالة والبيان قد عمّ به الفريقين ولم يفرد المؤمنين عندهم بتوفيق وقع به الإيمان منهم، والكفار بخذلان امتنع به الإيمان منهم، ولو فعل ذلك لكان عندهم محاباة وظلماً»[٢].

* الختم والطبع:

الختم والطبع في اللغة يفسر كل منهما بالآخر[٣]، والختم يأتي بمعنى التغطية على الشيء، والاستيثاق من أن لا يدخله شيء[٤]، وبمعنى بلوغ آخر الشيء[٥]. ومعنى طبع على قلبه؛ أي: جعله لا يفهم شيئاً ولا يخرج منه شيء[٦].

وقد استعمل الطبع والختم في القرآن بمعناه اللغوي[٧].

قال الشيخ محمد الأمين الشنقيطي في تفسير قوله تعالى: ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾ [البقرة: ٧] قال: «والختم: الاستيثاق من الشيء حتى لا يخرج منه داخل فيه ولا يدخل فيه خارج عنه»[٨].

١ ـ مذهب المعتزلة والرد عليهم:

قول المعتزلة في الختم والطبع مبني على قولهم في أفعال العباد، وهم

---

(١) أي: المعتزلة.
(٢) مدارج السالكين ١/ ٤١٥ ـ ٤١٦.
(٣) انظر: القاموس المحيط، مادة: (ختم)، ومادة: (طبع)، ولسان العرب ١٢/ ١٦٣ (ختم)، والجامع لأحكام القرآن ٦/ ٢٧٥.
(٤) انظر: لسان العرب ١٢/ ١٦٣، مادة: (ختم).
(٥) انظر: الصحاح، مادة: (ختم).
(٦) انظر: القاموس، مادة: (طبع).
(٧) انظر: المصطلحات الكلاميّة، ص٣٨١.
(٨) أضواء البيان ١/ ٤٨.

يقولون بأن العبد يخلق فعل نفسه ولا تأثير لقدرة الله وخلقه في فعله ـ أي: العبد ـ، وبناء على ذلك قالوا: إن الله تعالى لا يختم ولا يطبع على قلب أحد من عباده ثم قاموا بتأويل الآيات الصريحة في ذلك بأن المراد أن الله لما أزاح علل العباد فلم يقبلوا عليه بالطاعة صاروا كأنهم ختم على قلوبهم، أو أن الختم علامة يفعلها الله في قلوب من ضلّ وانحرف لتعرفهم الملائكة فتجتمع على ذمهم، أو هو الشهادة والحكم بأنهم لا يؤمنون، وليس ذلك بمانع لهم من الإيمان أو أنه السواد الذي يصيب القلوب بسبب الذنوب[١]، وهم وإن اختلفت أوجه التأويلات ـ عندهم ـ إلا أنهم متفقون على أن الله تعالى لا يختم على قلب أحد أو يطبع عليه فيضل بسبب هذا الختم أو الطبع.

وقد جهل المعتزلة مكانة ربوبية الله وخلقه ومشيئته العامة، وأن كل شيء يفعله يكون لحكمة وغاية حميدة، ولهذا لم يبتدأ الله أحداً بالطبع والختم، وإنما جعلها عقوبة على العاصي ولذلك قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ۝٦ خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰٓ أَبْصَٰرِهِمْ غِشَٰوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ۝٧﴾ [البقرة: ٦، ٧]، وقال تعالى: ﴿فَلَمَّا زَاغُوٓاْ أَزَاغَ ٱللَّهُ قُلُوبَهُمْ﴾ [الصف: ٥]، وقال تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ يَطْبَعُ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِ ٱلْكَٰفِرِينَ ۝١٠١﴾ [الأعراف: ١٠١]، وقال تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ ۝٢٤﴾ [محمد: ٢٤] إلى غير ذلك من الآيات[٢].

«وهذه الأفعال (الختم والطبع والقفل والإضلال) أفعال حسنة من الله تعالى وضعها في أليق المواضع بها إذ لا يليق بذلك المحل الخبيث وهو قلب الكافر... غيرها»[٣].

والمعتزلة عظَّموا الله من جهة وأخلّوا بتعظيمه من جهة أخرى، فعظَّموه بتنزيهه عن الظلم وخلاف الحكمة، وأخلّا بتعظيمه من جهة التوحيد وكمال القدرة ونفوذ المشيئة[٤].

---

(١) انظر: شفاء العليل ١/٢٣٦، ت: الشلبي، ومفاتيح الغيب ١/٢٩١ وما بعدها. وشرح المواقف، ص٢٧٤، ت: المهدي.
(٢) المصدر السابق ١/٢٢٧.
(٣) المصدر السابق ١/٢٣٤.
(٤) شفاء العليل ١/٢٢٧.

٢ ـ مذهب الأشاعرة والماتريديّة والرد عليهم:

يرى الأشاعرة والماتريديّة أنّ الله تعالى هو الذي خلق الختم والطبع والقفل والغشاوة ونحو ذلك من الموانع عن قبول الحقّ والاستجابة له. يقول الجرجاني: «ذهب أهل الحق إلى أنها (أي: الختم والطبع...) عبارة عن خلق الضلال في القلوب؛ وذلك لأن هذه الأمور في اللغة موانع في الحقيقة وإنما سميت بذلك لكونها مانعة، وخلق الضلال في القلوب مانع من الهدى، فصح تسميته بهذه الأسماء»[١].

ولقد أخطأوا ـ أي: الأشاعرة والماتريدية ـ في أنهم لم يعتبروا هذه الأفعال عقوبات على المعاصي، ولا يبتدأ الله العبد بها ـ وهذا من كمال عدله وإحسانه ـ، ولهذا كان تعريف الختم والطبع عندهم هو: «ما يقع على الإنسان بغير إرادة، وقيل الطبع بالسكون: الجبلة التي خلق الإنسان عليها»[٢].

يقول التهانوي: «الطبع عبارة عن صفة مركوزة في الأجسام حالّة فيها وهي مظلمة إذ ليس لها معرفة وإدراك ولا خير لها من نفسها ولا مما يصدر منها وليس له نور يدرك بالبصر الظاهر»[٣].

أما الماتريديَّة ففي كلامهم ما يشعر أن هذه الأفعال كانت بسبب من العبد[٤].

وقول الأشاعرة والماتريديّة في خلق الختم والطبع موافق لقول أهل السُّنَّة، لكن الخطأ وقع في أنهم ظنّوا أن الله تعالى يبتدأ بهذه الأفعال بغير سبب من العبد؛ فلا يعتبرون هذه الأفعال عقوبة على المعاصي ولعل سبب هذا هو أنهم لا يقولون بالحكمة والتعليل.

---

(١) شرح المواقف، ص٢٧٤، ت: المهدي.
(٢) التعريفات، ص١٢٢.
(٣) كشاف اصطلاحات الفنون ٢/ ٩١١، وهذا الكلام نقله التهانوي من مشكاة الأنوار.
(٤) انظر: إمام أهل السُّنَّة والجماعة أبو منصور الماتريدي وآراؤه الكلامية، ص٢١٧ ـ ٣١٨.

الفصل الثالث

توحيد الأسماء والصفات

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: منهج أهل السُّنّة.

المبحث الثاني: منهج أهل الكلام.

المبحث الأول

منهج أهل السُّنَّة

المطلب الأول

أسماء الله تعالى[(١)]

يُثبت أهل السُّنَّة أسماء الله تعالى ويرون أنه يجب على كل موحّد أن يثبت ما أثبته الله لنفسه من الأسماء الحسنى، وما أثبته له رسوله ﷺ.

وأسماؤه تطلق عليه حقيقة لا مجازاً، وقد نقل شيخ الإسلام ابن تيميّة اتفاقهم على ذلك فقال: «وقد اتفق جميع أهل الإثبات على أنّ الله حتى حقيقة، عليم حقيقة، قدير حقيقة، سميع حقيقة، بصير حقيقة»[(٢)].

---

(١) المراد من هذا المطلب ذكر القاعدة العامة لأهل السُّنَّة في هذا الموضوع، أما التفصيل فيه فله مجال آخر، إذ الكلام فيه يستحقّ رسالة مستقلة أو مجموعة رسائل، وقد حاولت في هذا المطلب أن أشير إلى أهم المسائل العامة في الموضوع خصوصاً علاقة إثبات أسماء الله تعالى بالتوحيد، وهو موضوع البحث، حيث إن تعددها لا يعني تعدد المسمى كما وضحته في موضعه.

(٢) التدمرية، ص٢٠ ـ ٢١.

وقد وصف الله تعالى أسماءه بأنها «حسنى» كما في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا﴾ الآية [الأعراف: ١٨٠]، والمراد بهذا الوصف؛ أي: أنها بالغة الغاية في الحسن والكمال والجلال[١].

وكما أن أهل السُّنَّة يثبتون أسماء الله تعالى كما يليق بجلاله، فإنهم أيضاً ينفون عنه مماثلة المخلوقين كما في قوله تعالى: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا ۝٦٥﴾ [مريم: ٦٥]، وقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ۝١١﴾ [الشورى: ١١]، وأما إذا ورد تسمية المخلوق بأنه العزيز أو الرحيم أو نحوها فاتفاق الاسمين لا يعني تماثلهما وقد بيّن ذلك شيخ الإسلام ابن تيميّة فقال: «واتفاقهما في اسم عام لا يقتضي تماثلهما في مُسمَّى ذلك الاسم عند الإضافة والتقييد والتخصيص. ولهذا سمَّى الله نفسه بأسماء يشركه فيها غيره، وسمَّى بعض مخلوقاته بأسماء مختصة بهم مضافة إليهم اتفاق الاسمين تماثل مسمَّاهما، واتِّحاده عند الإطلاق والتجريد عن الإضافة والتخصيص لا اتفاقهما ولا تماثل المسمى عند الإضافة والتخصيص، فضلاً عن أن يتحد مسماهما عند الإضافة والتخصيص»[٢].

ثم ذكر أمثلة توضح ذلك ومنها أنه سمّى نفسه حيّاً كما في قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ﴾ [البقرة: ٢٥٥]. وسمى بعض عباده حيّاً فقال تعالى: ﴿يُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ ٱلْمَيِّتَ مِنَ ٱلْحَىِّ﴾ [يونس: ٣١] وليس الحي مثل الحي لأنّ قوله: ﴿ٱلْحَىُّ﴾ في الآية الأولى اسم لله تعالى مختص به مضاف إليه أما ﴿ٱلْحَىَّ﴾ في الآية الثانية فهو اسم للمخلوق الحي مختص به مضاف إليه.

وأما اشتراك الاسم عند إطلاقه وعدم إضافته فقد ذكره شيخ الإسلام ابن تيميّة بقوله: «ولكن ليس للمطلق مسمى موجود في الخارج، ولكن العقل يفهم من المطلق قدراً مشتركاً بين المسمين، وعند الاختصاص يقيّد ذلك بما يتميّز به الخالق عن المخلوق، والمخلوق عن الخالق»[٣].

ومما يجدر التنبيه عليه أن الإيمان بأسماء الله الحسنى يتضمن كثيراً من

---

(١) المصدر السابق، ص٢١ وانظر أمثلة كثيرة في المصدر نفسه، ص٢٢ ـ ٢٤.
(٢) المصدر السابق، ص٢٢.
(٣) التدمرية، ص٢٢.

الأمور[(١)]، ولعلني أذكر نبذاً يسيرة منها كما يلي:

١ ـ أن أسماء الله تعالى أعلام باعتبار دلالتها على الذات، وهي مترادفة بهذا الاعتبار لأن مسماها واحد، وهو الله تعالى، وأوصاف باعتبار دلالتها على المعاني وهي متباينة بهذا الاعتبار؛ لأن كل اسم يدل على معنى خاص[(٢)].

٢ ـ الإيمان بأسماء الله تعالى كما وردت في النصوص من جهة الإطلاق والتقييد، فاسمه العزيز: يسمى به مطلقاً دون تقييد، ويشتق منه صفته كذلك بإطلاق، وكذا يكون الإطلاق في الإخبار عنه بذلك فيقال عنه: إنه ذو عزّة قاهرة، وفي اشتقاق الفعل منه فيقال: يُعز من يشاء.

وقد يكون بعض أسمائه لا تأتي إلّا مضافة كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَهُوَ خَٰدِعُهُمْ﴾ [النساء: ١٤٢] وهذا لا يسمى الله تعالى به إلا مقيداً مضافاً، وكذا اشتقاق الصفة أو الفعل: وكذا الإخبار عنه لا يكون إلّا مقيداً مضافاً.

٣ ـ الإيمان بما يتعلق بأسماء الله تعالى من الآثار، سواء كانت هذه الآثار آثاراً كونية تتعلق بالموجودات، أو آثاراً وجدانيّة تتعلق بالقلب[(٣)].

ولا يفوتني أن أُبين أن أسماء الله تعالى لا تعرف إلّا عن طريق النقل الصحيح، ولا مدخل للعقل فيها، حيث إنها من قبيل الخبر عن الله تعالى، والخبر لا يمكن إدراكه بالعقل.

ولهذا فإن أسماء الله تعالى كلها توقيفيّة ولا يجوز تسمية الله تعالى بما لم يسم به نفسه، والحقيقة أن تسمية الله تعالى بما لم يسم به نفسه مثل إنكار ما سمى الله تعالى به نفسه؛ لأن التسمية تكون لمن له حقّ فيها وتعدي ذلك من القول على الله بغير علم[(٤)].

---

(١) انظر: بدائع الفوائد ١/١٥٩ ـ ١٧٠، ومدارج السالكين ١/٥٢ ـ ٥٤.

(٢) انظر: بدائع الفوائد ١/١٦٢.

(٣) انظر: مختصر الصواعق٢/٣١٧، أسماء الله الحسنى، ص٥٥، القواعد الكليّة، ص٧٥.

(٤) المراد بهذا الكلام المعتزلة الذين أجازوا تسمية الله تعالى بما لم يسم به نفسه، أما من سمَّى الله تعالى بما لم يسمِّ به نفسه وهو مجتهد وبنى ذلك على دليل فلا يدخل في الكلام السابق.

وهنا ينبغي توضيح أن منهج أهل السُّنَّة أن أسماء الله تعالى مأخوذة من القرآن الكريم، والقرآن هو كلام الله تعالى غير مخلوق، وبناء على ذلك فإن أسماء الله تعالى لا تكون مخلوقة تبعاً لكلامه تعالى، وقد ذكر السلف أن من زعم أن أسماء الله تعالى مخلوقة فهو جهمي، وقد بيّن ذلك شيخ الإسلام ابن تيميّة فقال: «والذي كان معروفاً عند أئمة السُّنَّة أحمد وغيره: الإنكار على الجهمية الذين يقولون: أسماء الله مخلوقة، فيقولون: الاسم غير المسمى، وأسماء الله غيره. وما كان غيره فهو مخلوق، وهؤلاء هم الذين ذمهم السلف وغلّظوا فيهم القول؛ لأن أسماء الله من كلامه، وكلام الله غير مخلوق، بل هو المتكلم به، وهو المسمي لنفسه بما فيه من الأسماء»[1].

وبعد أن بيَّنا منهج أهل السُّنَّة في الأسماء الحسنى أحب أن أنبه إلى أن إثبات الأسماء الحسنى مع كثرتها لا يعارض التوحيد، فإنّ هذه الأسماء المتعددة هي أسماء لمسمى واحد وهو الله تعالى ولا يلزم من إثبات الأسماء تعدد الآلهة بعدد هذه الأسماء كما يظنه نفاة الأسماء الحسنى من غلاة الجهميّة، فإنّ كثيراً من الناس بل والدواب يكون له أسماء متعددة مع أن مسماه واحد، فالأسد له بضع وسبعون اسماً مع أن مسماه وحقيقته واحدة، ومن المعلوم عند العقلاء أن كثرة الأسماء تدل على عظمة المسمى، فإذا كان هذا في المخلوق فالخالق أولى وأحرى.

وقد قرأ الصحابة رضوان الله عليهم القرآن وفيه أسماء متعددة لله تعالى ولم يخطر ببال أحد منهم أن هذا يستلزم تعدد الآلهة.

ومن ظنّ أن تعدد الأسماء يستلزم التركيب وهو ممتنع في حق الله تعالى، فظنه فاسد؛ لأن التركيب بهذا المعنى لا مانع منه وقد جاء به القرآن.

بل إن كل من تكلم في الله تعالى قد وصفه وسماه بأوصاف متعددة حتى الفلاسفة الذي هم مصدر هؤلاء في منع التركيب يقولون عنه إنه عشق وعاشق ومعشوق، وقد يقولون: هو لذة ولذيذ وملتذ وغير ذلك من التعبيرات الفاسدة.

وكذلك المعتزلة الذين يعتبرون أنفسهم أهل العدل والتوحيد لا يمانعون من

---

(١) قاعدة في الاسم والمسمَّى، مجموع الفتاوى ٦/ ١٨٥ ـ ١٨٦. انظر في نصوص السلف الصالح في تكفير من قال بخلق الأسماء الحسنى: ص٢٧٥ من هذا البحث.

وصفه بالصفات السلبيّة المتعددة ما دام أنه لا يتضمن معنى ثبوتياً، وقد ذكر القاضي عبد الجبار في شرحه للأصول الخمسة مجموعة من الصفات السلبيّة ولم يمانع من إطلاقها على الله تعالى[١]، وغير هؤلاء من باب أولى.

والحقيقة أن قضية تعدد أسماء الله تعالى وأنها من التوحيد واضحة بيِّنة ولا ما شغب به هؤلاء عليها، وقولهم معلوم الفساد بالضرورة.

المطلب الثاني

صفات الله تعالى[٢]

يرى أهل السُّنَّة أن المصدر الأساسي لتلقي عقيدة صفات الله تعالى هو القرآن والسُّنَّة، ولقد كانوا أكمل الناس اتِّباعاً لنصوص القرآن والسُّنَّة، فإننا عندما نطابق بين عقيدتهم في صفات الله تعالى وبين القرآن والسُّنَّة نجد اتفاقاً تاماً وانسجاماً واضحاً بينهما.

فأهل السُّنَّة يثبتون ما أثبته الله تعالى لنفسه وما أثبته له رسوله ﷺ من صفات الكمال وينفون ما نفاه الله تعالى عن نفسه وما نفاه عنه رسوله ﷺ من صفات النقصان.

وقد قرر شيخ الإسلام ابن تيميّة منهج أهل السُّنَّة في الصفات بقوله: «فطريقتهم تتضمن إثبات الأسماء والصفات مع نفي مماثلة المخلوقات، إثباتاً بلا تشبيه، وتنزيهاً بلا تعطيل»[٣]. ثم بيَّن أن الإثبات والنفي وجدا في آية واحدي وهي قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾ [الشورى: ١١]، فقال في بيان ذلك: «كما قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾ [الشورى: ١١]، ففي قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ ۖ﴾ ردّ للتشبيه والتمثيل،

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة (الأصل الأول).

(٢) ليس المراد من هذا المطلب تفصيل القول في هذا الموضوع، فإن موضوع الصفات من أوسع أبواب العقيدة إن لم يكن أوسعها على الإطلاق، وقد نوقش هذا الموضوع من جوانب متعددة في مؤلفات قديمة وحديثة ورسائل علميّة متعددة. والمراد في هذا المطلب هو بيان المنهج العام لأهل السُّنَّة لا سيما ما له ارتباط بموضوع البحث وهو التوحيد، ولهذا جاء الكلام عن أسماء الله تعالى وصفاته مختصراً لهذا السبب.

(٣) التدمريّة، ص٨.

وقوله: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾ رد للإلحاد والتعطيل»[(١)].

وإذا تأملنا منهج أهل السُّنَّة في الصفات نجد أنه مبني على قاعدتين مهمتين:

الأولى: قاعدة الإثبات، والثانية: قاعدة النفي، وقد أشار إلى ذلك شيخ الإسلام ابن تيميّة فقال: «إن الله سبحانه موصوف بالإثبات والنفي. فالإثبات كإخباره أنه بكل شيء عليم، وعلى كل شيء قدير، وأنه سميع بصير، ونحو ذلك، والنفي كقوله: ﴿لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٥]»[(٢)].

وقد ذكر شيخ الإسلام ابن تيميّة أن «الله ﷻ بعث رسله بإثبات مفصّل ونفي مجمل»[(٣)] فإنه إذا كثرت صفاته الثبوتية مع تنوع دلالاتها ظهر كماله وجلاله بها. فالمدح والكمال إنما يكون بالصفات الثبوتيّة لا بالصفات العدميّة السلبيّة إلّا إذا تضمنت ثبوتاً. فإنّ مجرد النفي لا يتضمن مدحاً ولا كمالاً، وقد بيّن ذلك شيخ الإسلام ابن تيميّة فقال: «وينبغي أن يُعلم أن النفي ليس فيه مدح ولا كمال، إلّا إذا تضمن إثباتاً، محض، والعدم المحض ليس بشيء، وما ليس بشيء هو كما قيل ليس بشيء فضلاً عن أن يكون مدحاً أو كمالاً، ولأن النفي المحض يوصف به المعدوم والممتنع، والمعدوم والممتنع لا يوصف مدح ولا كمال»[(٤)].

ولهذا فإننا نجد أن عامة ما نفاه الله تعالى عن نفسه متضمناً لإثبات كمال الضدّ كقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَيُّ ٱلْقَيُّومُۚ لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌۚ﴾ [البقرة: ٢٥٥] فنفي السُّنَّة والنوم يتضمن كمال الحياة والقيوميّة، وكقوله تعالى: ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [سبأ: ٣]، فإن نفي العزوب مستلزم لعلمه بكل شيء في السمٰوات والأرض[(٥)].

ولعل من الأمور المهمة في منهج أهل السُّنَّة في الصفات أنهم لا يسألون

(١) المصدر السابق، ص٨.
(٢) المصدر السابق، ص٥٧.
(٣) المصدر السابق، ص٨.
(٤) المصدر السابق، ص٥٧.
(٥) انظر: المصدر السابق، ص٨٠.

عن صفات الله تعالى بـ«كيف»، فإن صفات الله تعالى وإن كان لها كيف في نفس الأمر إلّا أن العباد لا يعلمونه بل هو مما لا يعلمه إلّا الله تعالى.

وقد بيَّن شيخ الإسلام ابن تيميّة ذلك بقوله: «إن العلم بكيفيّة الصفات ليس بحاصلٍ لنا؛ لأن العلم بكيفيّة الصفة فرع عن العلم بكيفيّة الموصوف فإذا كان الموصوف لا تُعلم كيفيته، امتنع أن تعلم كيفيّة الصفة»[١].

وعندما يثبت أهل السُّنَّة الصفات فإنه لا يلزمهم التمثيل بصفات المخلوقين، وكذلك أيضاً إذا نفوا عنه مماثلة المخلوقين فإنه لا يلزمهم نفي الصفات الثبوتية عنه. حيث إن أهل السُّنَّة يثبتون لله تعالى صفات الكمال مع نفي مماثلة المخلوقات ـ كما تقدم ـ، وهذا الجمع بين الإثبات والنفي هو الذي أبعدهم عن ورطة التعطيل والتمثيل. وأهل السُّنَّة وسط بين نفاة الصفات الذين فهموا أن النفي يلزم منه عدم إثبات الصفات، وبين المشبهة الذين فهموا من الإثبات أنه يلزم منه مشابهة المخلوقين، فإذا قال نفاة الصفات إن الله تعالى نفى عن نفسه مشابهة المخلوقات قلنا لهم إن الله تعالى قد أثبت لنفسه الصفات كما أنه نفى عن نفسه مشابهة المخلوقات، ولا بد من تصديقه في الأمرين جميعاً، وهكذا يقال للمشبهة إذا ذكروا إثبات الصفات أن نقول لهم، وكذلك نفى عن نفسه مشابهة المخلوقات.

ومما ينبغي أن أنبه له أن النفاة والمشبهة يحتجون بحجة واحدة وهي أن ما ورد في إثبات الصفات لا يعرف معناه إلا ما وجد في المخلوقات ثم غلّب النفاة النفي، وغلّب المشبهة الإثبات فصار كل فريق إلى طرف.

والحق هو أن ما ورد من الصفات الثبوتيّة من العلم والإرادة والقدرة واليد والعين والنزول والضحك والغضب ونحو ذلك لا يتميّز معناه إلّا إذا أضيف، أما عند الإطلاق فلا يتعين له معنى محدد، وقد سبق أن ذكرنا أن القدر المشترك بين الأسماء إذا أطلق لا يختص بأحد دون الآخر إلّا إذا أضيف وكذلك الأمر في الصفات، وقد أوضح ذلك شيخ الإسلام ابن تيميّة فقال: «والقدر المشترك مطلق كلي لا يختص بأحدهما دون الآخر فلم يقع بينهما اشتراك؛ لا فيما يختص بالممكن المحدث، ولا فيما يختص بالواجب القديم، فإن ما يختص به

---

(١) مجموع الفتاوى ٥/ ٢١٠.

أحدهما يمتنع اشتراكهما فيه»[١].

ومما ينبغي أن يُعرف في هذا القدر المشترك هو أنه كلي لا يوجد في الخارج إلّا معيّناً مقيّداً. فإذا قلنا: علم، وقدرة، ويد، ونزول، وعين ونحو ذلك فإنه يفهم منها معنى عام لا يتحدد إلّا إذا أضيف، وهذا المعنى المفهوم من الصفات السابقة لا يلزم منه محذور أصلاً، بل إن إثبات هذا من لوازم الوجود إذ إن كل موجودّين لا بد بينهما من مثل هذا، ومن نفى هذا لزمه تعطيل الوجود عن الوجود.

وقد بيَّن شيخ الإسلام ابن تيميّة أن إثبات القدر المشترك لا يتضمن محذوراً فقال: «ولازم هذا القدر المشترك ليس ممتنعاً على الرب تعالى، فإنّ ذلك لا يقتضي حدوثاً، ولا إمكاناً، ولا نقصاً، ولا شيئاً مما ينافي صفات الربوبية»[٢].

ومما سبق نعلم أن أهل التعطيل وأهل التمثيل لم يفهموا حقيقة القدر المشترك بين صفات الله تعالى وصفات المخلوقين، فقد ظن أهل التعطيل أن القدر المشترك حاصل في الصفات الثبوتيّة وأنه يستلزم التمثيل وقد نفى الله تعالى مماثلة صفاته لصفات المخلوقين فبنوا على هذا نفي الصفات عن الله تعالى، وكذلك ظن أهل التمثيل أن إثبات القدر المشترك يستلزم التمثيل وأثبت الله تعالى الصفات، فبنوا على هذا دعوى أن صفات الله تعالى مماثلة لصفات المخلوقين.

وقد نبَّه شيخ الإسلام ابن تيميّة على أهمية الفهم السليم للقدر المشترك فقال: «وهذا الموضع ـ أي: القدر المشترك ـ من فهمه فهماً جيداً وتدبّره، زالت عنه عامة الشبهات، وانكشف له غلط كثير من الأذكياء في هذا المقام»[٣].

ومما يجدر التنبيه عليه أن الصفة التي لم يرد في الكتاب والسُّنَّة إثباتها ولا نفيها، فإننا لا نثبتها ولا ننفيها، وأهل السُّنَّة يدورون مع النص الشرعي حيث دار فلا يثبتون إلّا بعلم ولا ينفون إلّا بعلم، فإذا عُلم انتفاؤه نُفي وإذا عُلم ثبوته

---

(١) التدمرية، ص١٢٦.
(٢) المصدر السابق، ص١٢٥.
(٣) المصدر السابق، ص١٢٧ ـ ١٢٨.

أُثبت وقد قرر ذلك شيخ الإسلام ابن تيميّة فقال: «وما لم يرد به الخبر إن علم انتفاؤه نفيناه، وإلّا سكتنا عنه، فلا نثبت إلا بعلم ولا ننفي إلا بعلم»[(١)].

أنواع الصفات[(٢)]:

ذكر أهل السُّنَّة أنواعاً للصفات الإلٰهيّة، وهذه الأنواع مأخوذة من الكتاب والسُّنَّة حيث إن المعاني التي تضمنتها الصفات على أنواع متعددة، واختلاف أنواع الصفات هو باختلاف متعلّق الأنواع، وينبغي أن نشير إلى أن هذه الأنواع هي للصفات الثبوتية.

* فالصفات باعتبار تعلّقها بالرب جلَّ وعلا على نوعين:

ـ صفات ذاتية، وهي الصفات التي لا تنفك عن الرب جلَّ وعلا بحالٍ من الأحوال، حيث تعتبر من لوازم ذاته، و«تصور انفصالها عنه هو فرض لتصور العدم له»[(٣)]. ونلاحظ في هذه الصفات أنها من مكونات الذات، فلا تتعلّق بالإرادة والمشيئة. ويُمثَّل لهذه الصفات بالعلم والحياة والعينين واليدين ونحو ذلك.

ـ صفات فعلية، وهي الصفات التي تتعلّق بالإرادة والمشيئة إن شاء الرب جلَّ وعلا فعلها وإن شاء لم يفعلها. والصفات الفعليّة ذاتيّة من جهة اتِّصاف الرب ﷻ بها أزلاً وأبداً فلم تحدث له صفة بعد أن لم يكن متصفاً بها بل هي صفاته لم يزل متصفاً بها ماضياً ومستقبلاً[(٤)].

والصفات الفعليّة بعضها متعد إلى مفعول كالخلق والرزق والإحياء والإماتة، وبعضها لازم لا يتعدَّى إلى مفعول كالضحك والغضب والاستواء والإتيان والمجيء ونحو ذلك، ولهذا فإن الصفات الفعلية نوعان: لازم ومتعدٍ كما تقدم[(٥)].

---

(١) الكيلانيّة، مجموع الفتاوى ١٢/ ٤٦٤.

(٢) انظر: القواعد الكليّة للأسماء والصفات عند السلف، ص٨٧ ـ ٩٣، شرح العقيدة الواسطيّة للشيخ محمد العثيمين ١/ ٤٠٣، القواعد المثلى، له، ص٢٥.

(٣) القواعد الكليّة، ص٨٧.

(٤) المصدر السابق، ص٨٨.

(٥) انظر: درء التعارض ٢/ ٣.

* أما الصفات باعتبار نوع الدليل عليها فهي على نوعين:

ـ صفات خبريّة وهي التي لا يمكن أن تعرف إلّا بالخبر عن الله جلَّ وعلا أو عن رسوله ﷺ، وهذا النوع من الصفات منه ما هو من الصفات الذاتية مثل إثبات العينين واليدين والقدم والساق ونحوها، ومنه ما هو من الصفات الفعلية مثل الاستواء والضحك والنزول ونحوها.

ـ صفات عقلية وهي التي يمكن أن تعرف عن طريق العقل ويمكن للمستدل أن يثبتها بالعقل، ومن هذه الصفات ما هو من الصفات الذاتيّة مثل العلم والحياة والإرادة والكلام والسمع والبصر، ومنها ما هو من الصفات الفعليّة مثل الخلق والرزق والتدبير.

ومما يجدر التنبيه عليه أن الصفات العقليّة لا يتصور عدم دلالة الخبر عليها بل الذي يدل عليها أولاً هو الخبر وهو العمدة فيها إلّا أن الدليل العقلي يدل كذلك عليها، فهي عقلية خبريّة.

وقبل أن أختم هذه القضيّة أود أن أشير إلى أنّ أنواع الصفات ليست أمراً مبتدعاً، وإنما هو جمع وترتيب لما دل عليه القرآن والسُّنَّة فهو عمل فنّي لمعاني ثابتة معروفة لا ينكرها أحد من أهل السُّنَّة، ولهذا فإننا لو فرقنا ما اشتملت عليه الأنواع السابقة من المعاني وناقشناه على حدة فإنه لا ينكرها أحد من أهل السُّنَّة.

المبحث الثاني

منهج أهل الكلام

المطلب الأول

أسماء الله تعالى

يرى المعتزلة أن لله تعالى أسماءً متعددة لكنهم يخالفون أهل السُّنَّة في قضايا كثيرة تتعلق بحقيقة الأسماء الثابتة لله تعالى ـ كما سيأتي ـ.

فهذا القاضي عبد الجبار يبين حسن إجراء الأسماء على الله تعالى من غير إذنه حيث يقول: «اعلم أن جميع ما ذكرناه في الدلالة على حسن إجراء الأسماء على المسميات من غير إذن يدل على حسن إجرائها على القديم تعالى ذكره من غير إذن؛ لأنا إذا علمنا بالعقل، وعلمنا ما يستحق من الأوصاف، وعلمناه فاعلاً لما أحدثه، لم يمتنع أن تجري عليه من الأسماء ما يفيد ما هو عليه في ذاته، وما أوجده من فعله»[1].

وإذا تأملنا كلام القاضي السابق نجد أنه يثبت الأسماء لله تعالى لكنه

(١) المغني ١٧٩/٥، وانظر: مقالات الإسلاميين ٢٠٧/٢، ط. محيي الدين عبد الحميد.

يخالف أهل السُّنَّة في أن الأسماء عنده ليست توقيفيّة بل يمكن أن يُطلّق عليه أيُّ اسم يفيد ما هو عليه في ذاته بغير إذنه.

أما الأشاعرة فقد اعتنوا بإثبات الأسماء الحسنى، ولهذا أفردوها بالتصنيف وممن كتب في أسماء الله تعالى أو شرح معانيها من الأشاعرة:

- الغزالي في كتابه «المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى».
- وابن العربي في كتابه «الأمد الأقصى».
- والقشيري في كتابه «شرح أسماء الله الحسنى».
- والرازي في كتابه «لوامع البينات شرح أسماء الله تعالى والصفات».
- والقرطبي في كتابه «الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى».
- والبيهقي في كتابه «الأسماء والصفات».

كما أن الأشاعرة أشاروا إلى إثبات الأسماء الحسنى في كتبهم الكلاميّة[١]، ومع عناية الأشاعرة بالأسماء الحسنى إلّا أنهم وقعوا في زلّات كثيرة من خلال شرحهم للأسماء الحسنى كما سيأتي توضيحه.

وسنعرض في هذا المبحث لبعض ما يعتقده أهل الكلام في أسماء الله تعالى، كما أننا سنربط ذلك بالتوحيد ونفي تعدد الآلهة والأنداد والأمثال والأشكال، وذلك حسب المستطاع، والله الموفق.

أ ـ اعتبر بعض المعتزلة أسماء الله تعالى أعلاماً محضة لا تتضمن الدلالة على الصفات. فلا يؤخذ من اسم الله تعالى «العالم» ـ عندهم ـ صفة العلم، وكذلك سائر أسمائه لا تدل على صفات له، وذلك لتحقيق التوحيد، فإنهم لو أثبتوا لهذه الأسماء معانٍ وصفات؛ للزم أن تكون هذه الصفات إما قديمة أو محدثة ولا يصح أن تكون صفات الله المتعلقة به محدثة لأن الله لا تحل به الحوادث، فوجب كونها قديمة، وإذا كانت قديمة فإن القديم لا بد أن يكون عالماً قديراً سميعاً بصيراً، فأصبح بذلك إلهاً آخر، وهذا هو تعدد القدماء وهو حقيقة الشرك[٢].

---

(١) انظر مثلاً: الإرشاد، ص١٤٣ ـ ١٥٥، الاعتقاد، ص٣٣، ت: الجميلي، الاقتصاد، ص١٠٠ ـ ١٠١، أصول الدين (١١٤ ـ ١٢٩)، تحفة المريد، ص٨٩، إشارات المرام، ص١١٥.

(٢) انظر في شبهة تعدد القدماء المبحث الثاني من هذا الفصل.

ولهذا أثبتوا أسماء محضة لا تدل على معانٍ، ولا تتضمّن شيئاً من الصفات البتة.

وإذا نظرنا إلى اعتبار المعتزلة أسماء الله تعالى أعلاماً محضة لا تتضمن شيئاً من الصفات الثبوتية وجدنا أنه يمكن الاعتراض عليهم بأنه إذا كانت الأسماء الحسنى لا تتضمّن شيئاً من الصفات المثبتة لله، فلماذا تعددت واختلفت؟.

وجواب المعتزلة عن ذلك هو أن إطلاق الأسماء على الذات «إنما اختلفت لاختلاف ما يُنْفى عنه من العجز والموت، وسائر المتضادات من العمى والصمم، وغير ذلك، لا لاختلاف ذلك في نفسه»[١].

وقيل في الجواب: «إنما اختلفت الأسماء والصفات لاختلاف المعلوم والمقدور، لا لاختلاف فيه»[٢].

وقال الجبائي: «إنما اختلفت الأسماء والصفات لاختلاف الفوائد التي تقع عندها، وذلك أنا إذا قلنا: «إن الله عالم» أفدناك علماً به، وبأنه خلاف ما لا يجوز أن يعلم، وأفدناك إكذاب مَنْ زعم أنه جاهل، ودللناك على أن له معلومات،هذا قولنا: «إن الله عالم»، فإذا قلنا: «إن الله قادر» أفدناك علماً بأنه خلاف ما لا يجوز أن يقدر، وإكذاب من زعم أنه عاجز، ودللناك على أن له مقدورات، وإذا قلنا: «إنه حي» أفدناك علماً بأنه بخلاف ما لا يجوز أن يكون حيّاً وإكذاب من زعم أنه ميت، وهذا معنى القول إنه حي»[٣].

ولا يعتبر المعتزلة إثبات الأسماء داخلاً في تعدد القدماء، وذلك لأن هذه الأسماء لا تتضمّن معانٍ وصفات ثبوتيّة قديمة، وإنما تدل هذه الأسماء على أمور غير متعلقة بالذات الواحدة.

وهنا يقال: كيف رجعت الأسماء المتعددة المختلفة إلى ذات واحدة على مذهبهم؟.

من المعلوم المشهور عن المعتزلة إنكارهم الصفات الثبوتية إلّا أنهم لا

---

(١) مقالات إسلاميين ١/٢٤٨، ت: عبد الحميد.

(٢) المصدر السابق، الجزء والصفحة.

(٣) المصدر السابق، الجزء والصفحة.

ينكرون صفات الأفعال والصفات السلبيّة والإضافيّة، وهذه الأسماء المتعددة ترجع إلى هذه الصفات التي يثبتونها.

والصفات الفعليّة والسلبيّة والإضافيّة إنما أثبتها المعتزلة لأنها لا تعلق لها بالذات، فأما صفات الأفعال فهي مخلوقة ـ عندهم ـ ولا يمكن أن يتعلق بذات الله تعالى ما هو مخلوق[١]، وأما السلوب والإضافات فليست صفات ثبوتيّة يمكن أن يكون لها تعلّق ثبوتي قديم بالذات[٢].

ويتضح لنا ذلك من خلال ما نقله عنهم الغزالي في المقصد الأسنى إذ يقول: «فإن الأسماء منها ما يدل على الذات مثل «القديم»، و«الموجود» وهما وإن اختلفا في اللفظ فإنهما يدلان على معنى واحد وهو الذات. ومنها ما يدل على الذات مع سلب، مثل «القدوس» وهو المسلوب عنه كل ما يخطر بالبال ويدخل في الوهم و«السلام» وهو المسلوب عنه العيوب، و«الأحد» وهو المسلوب عنه النظير والقسمة. ومنها ما يدل على الذات مع إضافة، مثل «العلي» وهو الذات التي هي فوق سائر الذوات في المرتبة، فهي إضافة. ومنها ما يرجع إلى صفات الفعل، مثل «الخالق»، و«الوهاب»، و«الرزاق» وغيرها. ومنها ما يجمع بين بعض ما سبق، وبهذا تكثر الأسامي مع دلالتها على ذات واحدة[٣]. وبهذا فرّ المعتزلة من تعدد القدماء مع إثبات الأسماء المتعددة ـ كما يظنون ـ».

وكذلك اعتبر بعض الأشاعرة: بعض أسماء الله أعلاماً محضة لا تتضمّن أوصافاً. قال الجويني: «جميع أسماء الرب سبحانه تنقسم إلى ما يدل على الذات، أو يدل على الصفات القديمة، وإلى ما يدل على الأفعال أو ما يدل على النفي فيما يتقدس الباري سبحانه عنه»[٤].

ب ـ ويرى المعتزلة أنّ أسماء الله تعالى حروف حادثة مخلوقة، وهي غير الذات، فأسماء الله تعالى غيره؛ لأنها مخلوقة، والأسماء فرع عن صفة الكلام؛

---

(١) انظر، ص٣٠٦.
(٢) المقصد الأسنى، ص١٦٠.
(٣) المقصد الأسنى، ص١٥٧.
(٤) انظر: الإرشاد، ص١٤٤، وانظر في ذلك أيضاً، الاقتصاد، ص١٠٠، وأصول الدين، ص١١٧، ١٢١، وتحفة المريد، ص٨٨.

وهو مخلوق ـ عندهم ـ، ولهذا قالوا: الاسم غير المسمى[١]. فإن الاسم لو كان هو المسمى، ولم تكن أسماء الله تعالى مخلوقة للزم من ذلك تعدد الآلهة بعدد الأسماء وهذا مبطل للتوحيد فدل ذلك على أن أسماء الله تعالى غيره وأنها مخلوقة.

وقد اشتد إنكار السلف عليهم، فقال الشافعيّ: «إذا سمعت الرجل يقول: الاسم غير المسمى، فاشهد عليه بالزندقة»[٢]. وقال ـ أيضاً ـ: «من حلف باسم من أسماء الله فحنث فعليه الكفَّارة؛ لأن اسم الله غير مخلوق»[٣].

وقال أبو داود السجستاني: سمعت أحمد ذكر له رجل أن رجلاً قال: إن أسماء الله مخلوقة، والقرآن مخلوق، قال أحمد: «كُفرٌ بيِّن»[٤].

وقال الأصمعي: «إذا سمعت الرجل يقول: الاسم غير المسمى فاحكم ـ أو قال فاشهد ـ عليه بالزندقة، لفظهما سواء»[٥].

وقال أبو بكر بن أبي داود السجستاني: «من زعم أن الاسم غير المسمى، فقد زعم أن الله غير الله، وأبطل في ذلك»[٦].

وقد اشتهر عن السلف الصالح تكفير من قال: إن الأسماء الحسنى مخلوقة[٧]، وقد بيّنوا أن كلامهم في الأسماء الحسنى فرع عن كلامهم في القرآن وصفة الكلام لله تعالى.

قال شيخ الإسلام ابن تيميّة: «والذي كان معروفاً عند «أئمة السُّنَّة» أحمد وغيره: الإنكار على الجهميّة الذين يقولون: أسماء الله مخلوقة. فيقولون: الاسم غير المسمى وأسماء الله غيره وما كان غيره فهو مخلوق؛ وهؤلاء هم الذين

---

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة، ص٥٤٢، وما بعدها.

(٢) رواه البيهقي في مناقب الشافعي ١/٤٠٥.

(٣) رواه ابن أبي حاتم في آداب الشافعي ومناقبه، ص١٩٣، واللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة ٢/٢١١.

(٤) انظر: عقائد السلف (جمع النشار، والطالبي)، ص١٠٤.

(٥) رواه اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة ٢/٢١٢.

(٦) المصدر السابق ٢/٢١٢.

(٧) انظر: شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة ٢/٢١١ ـ ٢١٤. ورد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على بشر المريسي العنيد، ص١٠ ـ ١٣.

ذمَّهم السلف وغلَّظوا فيهم القول؛ لأن أسماء الله من كلامه، وكلام الله غير مخلوق، بل هو المتكلم به وهو المسمي لنفسه بما فيه من الأسماء.

والجهميّة يقولون: كلامه مخلوق، وأسماؤه مخلوقة؛ وهو نفسه لم يتكلم بكلام يقوم بذاته، ولا سمى نفسه باسم هو المتكلم به؛ بل قد يقولون إنه تكلم به وسمى نفسه بهذه الأسماء بمعنى أنه خلقها في غيره لا بمعنى أنه نفسه تكلّم بها الكلام القائم به. فالقول في أسمائه هو نوع من القول في كلامه»[1].

أما الأشاعرة فإنّ شعارهم في الأسماء الحسنى أنّها غير مخلوقة. ولهذا قالوا: الاسم هو المسمى[2].

وقد قال شيخ الإسلام ابن تيميّة ببيان مذهبهم بدقة بالغة، خلاصته: أنهم قالوا: إن لفظ الاسم، الذي هو «أ، س، م» معناه ذات الشيء ونفسه، وأن الأسماء ـ التي هي الأسماء ـ مثل زيد وعمرو هي التسميات، وليست هي أسماء المسميات؛ ففرّقوا بين «الاسم» الذي هو ذات الشيء ونفسه وبين التسميات[3].

فأما التسميات فهي نوع من الكلام المنطوق، والكلام ـ عند الأشاعرة ـ أزلي قديم، والعبارة عنه مخلوقة محدثة.

وهم تكلفوا هذا التكلف السابق؛ ليقولوا إن اسم الله غير مخلوق، ومرادهم أن الله غير مخلوق، وهذا مما لا تنازع فيه الجهميّة والمعتزلة؛ فإنّ المعتزلة ما قالوا الأسماء مخلوقة إلا لما قال هؤلاء هي التسميات.

وهذا التفريق بين الاسم والتسمية لم يسبقهم أحد إلى القول به، بل المعهود المعروف في اللغة أن الاسم هو القول الدال على المسمى، وهو اللفظ الموضوع للدلالة على مسماه، واللفظ هو الصوت المشتمل على الحروف[4].

---

(١) قاعدة في الاسم والمسمَّى، مجموع الفتاوى ٦/ ١٨٥ ـ ١٨٦.

(٢) انظر: الإرشاد، ص١٤١ وما بعدها، والإنصاف، ص٩١ ـ ٩٢، وتحفة المريد، ص٨٧. وانظر في أدلتهم والرد عليها، قاعدة في الاسم والمسمَّى، مجموع الفتاوى ٦/ ١٨٥ وما بعدها، وأسماء الله الحسنى (للغصن)، ص٣١ وموقف ابن تيميّة من الأشاعرة ٣/ ١٠٤٢ وما بعدها.

(٣) انظر: الإنصاف، ص٩١، والإرشاد، ص١٤١.

(٤) انظر: القاموس، مادة: (سمو)، ومادة: (لفظ)، وشرح قطر الندى، ص١١.

ولم يعرف أن الاسم هو ذات الشيء ونفسه كما زعم هؤلاء[١]. وقد قال شيخ الإسلام ابن تيميّة ـ عن الأشاعرة في هذه المسألة ـ: «فوافقوا الجهميّة والمعتزلة في المعنى، ووافقوا أهل السُّنَّة في اللفظ»[٢].

وإذا كان التحقيق أنه لا فرق بين الأسماء والتسميات وأن التسميات هي الكلام اللفظي الذي اتفق الأشاعرة والمعتزلة على أنه مخلوق، فإنَّ قول الأشاعرة بقدم الأسماء الحسنى لا معنى له، ولم يقل به أحد على الكيفيّة التي اعتقدوها.

بل قولهم موافق لقول المعتزلة لاتفاق الجميع على أن التسميات ـ وهي الأسماء على الحقيقة ـ مخلوقة محدثة.

وهل يلزم من القول بأن الاسم الحقيقي هو المسمى تعدد الآلهة؟

عرض الجويني لهذه الشبهة وأجاب عنها قائلاً: «فإن قيل: أطلق المسلمون بأن الله تعالى تسعة وتسعين اسماً فلو كان الاسم هو المسمى، لكان ذلك حكماً بتعدد الآلهة. ولنا في جواب ذلك مسلكان:

أحدهما: أن نقول قد يراد بالاسم التسمية[٣]، وهذا مما لا ننكره، فيحمل الإطلاق في الأسماء على المسميات.

والوجه الثاني: أن كل اسم دل على فعل، فهو اسم، فالأسماء هي الأفعال، وهي متعددة، وما دل على الصفات القديمة؛ لم يبعد فيه التعدد، وما دل على الصفات النفسية وهي الأحوال فلا يبعد أيضاً تعددها»[٤].

جـ ـ أطلق بعض المعتزلة والأشاعرة بعض الأسماء على الله تعالى، ولم يرد بها نص ولا إجماع، وذلك مثل «القديم»، و«الذات»، و«الموجود» و«المريد»، و«المتكلم»[٥] وغيرها[٦].

---

(١) انظر: قاعدة في الاسم والمسمَّى، مجموع الفتاوى ٦/١٩١ ـ ١٩٢.

(٢) المصدر السابق ٦/١٩٢، ٨/٤٢٥.

(٣) هذا اعتراف صريح من الجويني بالقول بعدم التفريق بين الاسم والتسمية، وقد سبق أن التسمية، عندهم، مخلوقة، فدل ذلك على أن الاسم المطابق لها مخلوق، وهذا قول بأن الأسماء مخلوقة.

(٤) الإرشاد، ص١٤٢.

(٥) انظر: شرح الأصفهانيّة، ص٥، ت: مخلوف.

(٦) انظر: الاقتصاد، ص١٠٠، وأصول الدين، ص١١٦، والمنهاج في شعب الإيمان =

يقول شيخ الإسلام ابن تيميّة: «إن المسلمين في أسماء الله تعالى على طريقين: كثير منهم يقول: إن أسماءه سمعيّة شرعيّة، فلا يسمى إلا بالأسماء التي جاءت بها الشريعة، فإن هذه عبادة، والعبادات مبناها على التوقيف والاتّباع.

ومنهم من يقول: ما صح معناه في اللغة، وكان معناه ثابتاً له، لم يحرم تسميته به فإن الشارع [لم][1] يحرم علينا ذلك، فيكون عفواً.

والصواب القول الثالث: وهو أن يفرق بين أن يدعى بالأسماء أو يخبر بها عنه.

فإذا دُعي لم يُدع [إلا][2] بالأسماء الحسنى كما قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا ۖ وَذَرُوا۟ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِىٓ أَسْمَـٰٓئِهِۦ ۚ﴾ [الأعراف: ١٨٠].

أما الإخبار عنه، فهو بحسب الحاجة، فإذا احتيج في تفهيم الغير المراد إلى أن يُترجم أسماؤه بغير العربية، أو يُعبّر عنه باسم له معنى صحيح، لم يكن ذلك محرماً»[3].

د ـ عندما يذكر علماء الأشاعرة شرح الأسماء الحسنى وما تقتضيه من الصفات، فإنهم يؤوّلون المعنى الذي لا يثبتونه في باب الصفات. فأما المعتزلة فإنهم ينفون كل الصفات الثبوتية التي تدل عليها الأسماء وذلك بسبب شبهة تعدد القدماء التي سيأتي الرد عليها.

ـ مثال ذلك: اسم الله تعالى «العلي» فكل من شرح هذا الاسم من الأشاعرة المتأخرين فإنهم ينفون علوّ الله تعالى بذاته، ويفسرونه بعلوّ المكانة والشرف[4].

ـ مثال آخر: اسم الله تعالى «الصمد» حيث أنكر الرازي التفسير المأثور عن السلف من أنه الذي لا جوف له؛ لأنه ـ كما زعم ـ صفة الأجسام

= ١٨٨/١، والمقصد الأسنى، ص١٦٥، ولوامع البينات شرح أسماء الله تعالى والصفات، ص٣٨٥ ـ ٣٥٩. وشرح الأصول الخمسة، ص١٩٥، ١٨١، والمغني ١٧٩/٥.

(١) زيادة يقتضيها السياق وليست في المطبوع.

(٢) زيادة يقتضيها السياق وليست في المطبوع.

(٣) الجواب الصحيح ٢٠٣/٣ ط. المدني. وانظر قريباً منه: مسألة في العقل والنفس، مجموع الفتاوى ٣٠١/٩، ودرء التعارض ٢٩٧/١ ـ ٢٩٨.

(٤) انظر: المقصد الأسنى، ص١٠٦ ـ ١٠٨، ولوامع البينات، ص٢٦٥.

الغليظة[١].

ولعل من المناسب أن نذكر بعض الأمثلة على ما وافق أهل الكلام عليه أهل السُّنَّة في موضوع أسماء الله تعالى، ومن ذلك: أن أسماء الله تعالى ـ عند الأشاعرة ـ أعلام وأوصاف؛ وهي ليست جامدة[٢]، ولذلك حرص علماؤهم على شرحها، وبيان معانيها إلّا ما نُقل عن بعضهم في بعض الأسماء ـ كما تقدم ـ[٣].

وكذلك أسماء الله تعالى ـ عند جمهور الأشاعرة ومعتزلة بغداد ـ توقيفيّة[٤]، ومع ذلك فقد خالف في ذلك البعض عملياً فسمّى الله بما لم يرد به النص أو الإجماع ـ كما تقدم ـ[٥].

وقد خالف في ذلك الباقلاني من الأشاعرة، ومعتزلة البصرة، وقالوا: لا يشترط في ذلك التوقيف[٦].

وقد توقف الجويني عن إطلاق الجواز وعدمه؛ لأن القول بالجواز أو المنع حكمان شرعيان، ولا سبيل إلى القول بأحدهما إلا بإذن الشرع، ولم يأت الشرع بالإذن أو المنع، ولذا توقف[٧].

ومما وافق فيه الأشاعرة أهل السُّنَّة أن أسماء الله غير محصورة بعدد معيّن، وأنها تزيد على التسعة والتسعين كما دلت على ذلك الأحاديث الصحيحة[٨].

---

(١) انظر: أساس التقديس، ص١٠٩ ـ ١١٠، ت: السقا، وقد ردّ عليه شيخ الإسلام ابن تيميّة في ذلك، انظر: موقف ابن تيميّة من الأشاعرة ٣/١٠٤٧، وانظر زيادة في الأمثلة: المصدر السابق.

(٢) انظر: عامة كتبهم في شرح الأسماء الحسنى.

(٣) انظر: ص٢٧٨ حاشية (٢).

(٤) انظر: المقصد الأسنى، ص١٧٣، ولوامع البينات، ص٤٠، وأصول الدين، ص١١٦، ١١٩، ١٢٩.

(٥) انظر: المطلب الأول فقرة، جـ، ص٢٧٩.

(٦) انظر: أصول الدين، ص١١٦، وشرح المقاصد ٣/٣٤٤ ـ ٣٤٥. وقد تقدم النقل عن القاضي عبد الجبار في عدم اشتراطه للتوقيف وسماحه لأن يسمَّ الرب بغير إذنه. انظر: المغني ٥/١٧٩.

(٧) انظر: الإرشاد، ص١٤٣.

(٨) انظر: المقصد الأسنى، ص١٦٤، وأصول الدين، ص١١٩، وشرح المقاصد ٤/٣٤٨.

المطلب الثاني

صفات الله تعالى

يرى أهل الكلام أن ما جاء في القرآن والسُّنَّة مـن الصفات لا يصح أن ينسب جميعه إلى الله تعالى على الحقيقة. ثم اختلفوا فيما يجوز أن يثبت لله تعالى وما لا يجوز أن يثبت له. وقد اتفق أهل الكلام على وجوب نفي الصفات أو بعضها، ولعل السبب الذي دعاهم لنفي الصفات وجود بعض الشبهات التي يعتقدون أنها توجب ما صاروا إليه من نفي الصفات ونحن في هذا المطلب سنعرض لهذه الشبهات التي كانت سبباً لنفي الصفات عندهم ثم نناقش هذه الشبهات بإذن الله تعالى.

وقبل أن نذكر هذه الشبهات يحسن بنا أن نذكر أهم أقوال نفاة الصفات ودرجاتهم في النفي، وأهم هذه الأقوال هي:

«١ ـ قول الجهميّة الذين ينفون الأسماء والصفات جميعاً، يوافقهم على هذا كثير من الفلاسفة والباطنيّة وغيرهم الذين يصفونها بالسلوب والإضافات فقط.

٢ ـ قول المعتزلة الذين يثبتون الأسماء وينفون الصفات، ولكن إثبات هؤلاء للأسماء لا يفيدهم شيئاً لأنهم يقولون إما أنها أعلام محضة أو تدل على صفات، أو يقولون: عليم بلا علم، وقدير بلا قدرة.

٣ ـ قول الأشاعرة والماتريديّة الذين يثبتون الأسماء وبعض الصفات، ويتأوَّلون بعضها ـ على اختلاف فيما بينهم ـ أو يفوِّضون معانيها.

٤ ـ وهناك بعض الغلاة الذين قالوا: إن أثبتنا الصفات شبهناه بالموجودات، وإن نفيناها شبهناه بالمعدومات، ولذا فالأولى سلب النقيضين عنه، فيقال: لا موجود ولا معدوم، ولا حي ولا ميت، وبعضهم يقول: لا موجود، وليس ليس بموجود، ولا معدوم، ولا ليس بمعدوم وهكذا، وهؤلاء هم غلاة القرامطة والباطنيّة الملاحدة»[1].

---

(١) موقف ابن تيميّة من الأشاعرة ٣/ ١٠٣١، وانظر: الحموية الكبرى ضمن الفتاوى ٥/ ١١٣ ـ ١١٧.

وبالاستقراء والتتبع نجد أن شبهاتهم التي انطلقوا منها في نفيهم للصفات لا تخلو من الزعم بأن إثباتها يستلزم تعدد القدماء أو دعوى أنه يستلزم التركيب والجسميّة أو يستلزم التشبيه والتمثيل، ومنها ما يستلزم حلول الحوادث بذاته تعالى.

فهذه الشبهات هي الأسس العقلية التي بنوا عليها نفي الصفات.

ولا يفوتني أن أشير إلى أثر مفهوم التوحيد الخاطئ عندهم في توليد هذه الشبهات. وسأعرض لهذه الشبهات وأتناولها بالنقد بإذن الله تعالى.

١ ـ شبهة تعدد القدماء:

هذه الشبهة من شبهات المعتزلة في نفي الصفات، حيث يرى المعتزلة أن القدم هو أخص وصف للإله، وهو الكاشف عن حقيقته، وهو تعالى إنما يخالف مخالفه بكونه قديماً[(١)] فيه يعرف تميّزه عن غيره، وهذه الصفات إما أن تكون محدثة أو قديمة، فإذا كانت محدثة فلا يصح أن يوصف الله تعالى بها لأن ذاته ليست محلاً للحوادث، وإن كانت قديمة فيجب أن تكون مثلاً لله تعالى لإثبات معنى الألوهيّة ـ وهو القدم ـ للصفات، وهذا يوجب إذا كان الباري تعالى عالماً قادراً لذاته أن تكون هذه المعاني ـ أيضاً ـ عالمة قادرة[(٢)]، فتصبح هذه الصفات ذواتاً مستقلة، وهذا هو تعدد القدماء وهو من الشرك المنافي للتوحيد.

ويرون أن مذهب النصارى أخف من مذهب المثبتين للصفات؛ لأن النصارى يثبتون ثلاثة أقانيم والمثبتون للصفات يثبتون سبعة قدماء أو أكثر بحسب حال المثبت[(٣)].

---

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة، ص١٩٦، والملل والنحل ١/٥٧، وشرح المقاصد ٤/ ٨٣، وتبصرة الأدلة ١/٢٣٢.

(٢) انظر: شرح الأصول الخمسة، ص١٩٧. وانظر شرح المقاصد ٤/٨٣، تبصرة الأدلة ١/ ٢٣٢.

(٣) يقول القاضي عبد الجبار في رده على النصارى: «وجملة ذلك أنهم إن قالوا: إن هذه القدماء الثلاثة قادرة قديمة، فهو قول بثلاثة آلهة، وما دللنا به على أنه واحد من هذه الجملة، وهذان القديمان أحدهما حياة له والآخر كلام له، على نحو ما تقوله الكلابية في الصفات، فما تكلم به الكلابيّة تكلم به النصارى». المحيط بالتكليف، ص٢٢٤.
(أ) زيادة يقتضيها السياق.

يقول أبو الحسين الخياط: «إن الله تعالى لو كان عالماً بعلم، فإما أن يكون ذلك العلم قديماً أو يكون محدثاً، ولا يمكن أن يكون قديماً؛ لأن هذا يوجب وجود اثنين قديمين، وهو تعدد، وهو قول فاسد»[١].

وقد نسب الشهرستاني هذه الشبهة لواصل بن عطاء، فقد حكي عنه أنه قال: «ومن أثبت معنى صفة قديمة فقد أثبت إلهين»[٢].

وقد نشأت هذه الشبهة عند المعتزلة من خلال ردودهم على النصارى، «فإن النصارى قالوا: إن كلمة الله تعالى التي بها خلق كل شيء تجسدت بإنسان، فكان من ردود أهل الإسلام عليهم ـ لبيان باطلهم ـ أن بيّنوا تهافت قولهم: إن كلمة الله بها خلق كل شيء؛ لأن الخالق هو الله، وهو خلق الأشياء بقوله: «كن» وهو كلامه فالكلام الذي به خلقت الأشياء ليس هو الخالق لها، بل به خلق الأشياء فضلال هؤلاء أنهم جعلوا الكلمة هي الخالق.

والكلمة مجرد الصفة، والصفة ليست خالقة، وإن كانت الصفة مع الموصوف فهذا هو الخالق، ليس هو المخلوق به، والفرق بين الخالق للسموات والأرض والكلمة التي بها خلقت السمٰوات والأرض أمر ظاهر معروف، كالفرق بين القدرة والقادر... فهؤلاء النصارى جعلوا الصفة غير الموصوف، وجعلوها خالقة، بل جعلوها حلت في أحد المخلوقات. وكان من آثار مناقشة المعتزلة للنصارى أن تطرقوا لهذا الموضوع كثيراً، فنشأت شبهة تعدد القدماء، وأن إثبات صفة الله يلزم منه أن تكون قديمة، وإذا كانت غير الموصوف لزم تعدد القدماء، فظنوا ـ أي: المعتزلة ـ أن تحقيق التوحيد، والخلوص من شرك النصارى لا يتم إلا بنفي جميع الصفات عن الله تعالى»[٣].

المناقشة:

يمكن أن نناقش هذه الشبهة وما دلّت عليه من المعاني من خلال الفقرات التالية:

---

(١) الانتصار، ص٩٤، ١١٧.

(٢) انظر: الملل والنحل ١/ ٦٠.

(٣) انظر: المحيط بالتكليف، ص٢٢٤، والجواب الصحيح ٢/ ٢٦٦، ٢٩٢، ٣/ ٥٤ ـ ٥٥ والسياق بطوله للمحمود في موقف ابن تيميّة من الأشاعرة ٣/ ١٠٩٠ ـ ١٠٩١.

أ ـ دلت النصوص على أن الله تعالى موصوف بالصفات العليّة، كقوله تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، وقوله تعالى: ﴿فَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّمَآ أُنزِلَ بِعِلْمِ ٱللَّهِ﴾ [هود: ١٤]، وقوله تعالى: ﴿أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ﴾ [النساء: ١٦٦]، وقوله تعالى: ﴿أَنَّ ٱلْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ١٦٥]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ ﴿٥٨﴾﴾ [الذاريات: ٥٨]، فقد «أثبت لنفسه القوّة، وهي القدرة باتفاق المفسرين»[(١)].

وقوله تعالى: ﴿وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِۦ﴾ [فاطر: ١١]، وقوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴿٥﴾﴾ [طه: ٥]، وقوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَآءُ﴾ [المائدة: ٦٤]، وقوله تعالى: ﴿وَرَحْمَتِى وَسِعَتْ كُلَّ شَىْءٍ﴾ [الأعراف: ١٥٦]، وقوله تعالى: ﴿رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُواْ عَنْهُ﴾ [البينة: ٨]، وقوله تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴿٢٢﴾﴾ [الفجر: ٢٢]، وقوله تعالى: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ ﴿٢٧﴾﴾ [الرحمٰن: ٢٧]... إلخ[(٢)].

فهذه الأدلة صريحة في إثبات الصفات لله تعالى، ولا يصح أن تعارض بالشبهات، ومعارضتها بالشبه هو سبيل أهل الزيغ والفتنة.

ب ـ وقد دلت الأدلة العقليّة ـ كذلك ـ على طائفة من الصفات، ويمكن أن نمثّل لذلك: بصفة العلم والإرادة، وتقرير الدليل: أن الله تعالى: «لا يكون عالماً بنفسه إن لم يكن عالماً بلوازمها، وقدرته وإرادته من لوازمها، ومراده من لوازم الإرادة، فالمفعولات لازمة للإرادة اللازمة لذاته، ولازم اللازم لازم، ومجرد النظر إلى كونه مستلزماً لمفعول يوجب العلم، مع قطع النظر عن توسط الإرادة، لكن هي ثابتة في نفس الأمر، وإن لم يستحضر المستدل ثبوتها... وهذا الدليل مأخوذ من معنى قوله تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ﴾ [الملك: ١٤]»[(٣)].

وكذلك يمكن أن نمثل بمثالٍ آخر وهو في: صفة السمع والبصر فإنّ

---

(١) لمع الأدلة، ص١٠٢.

(٢) انظر: استدلال الأشاعرة والماتريديّة بالنصوص على ما أثبتوه من الصفات: لمع الأدلة، ص١٠١، وأصول الدين، ص٩٢، واللمع، ص٣١، وتبصرة الأدلة ١/٢٠١، وشرح المقاصد ٤/٧٧، وشرح العقائد النسفيّة، ص٣٦، والتمهيد (للنسفي)، ص١٧٠ ـ ١٧١.

(٣) درء التعارض ١٠/١١٣ ـ ١١٤، وقد ذكر أوجهاً متعددة لإثبات صفة العلم والإرادة.

المخلوق يتصف بأنه يسمع ويبصر، فيمتنع اتصاف المخلوق بصفات الكمال دون الخالق ﷻ، وقد عاب الله تعالى من يعبد من لا يسمع ولا يبصر في غير موضع، ولأنه حيّ، والحي إذا لم يتصف بالسمع والبصر اتصف بضد ذلك وهو العمى والصمم وذاك ممتنع»[١].

وقد استدل الأشاعرة والماتريديّة على إثبات بعض الصفات بقياس الغائب على الشاهد في صفة العلم بجامع العلة، والشرط.

قال الجويني: «اعلم أن إثبات العلم بالصفة الأزليّة لا يتلقى إلا من اعتبار الغائب بالشاهد»[٢]. وتقريره أنه: «قد ثبت في الشاهد أن حقيقة العلم من قام به العلم. وأن الحكم بكون العالم عالماً معلل بالعلم، فلزم القضاء بذلك في الغائب... وهذا احتجاج على المعتزلة القائلين بصحة قياس الغائب على الشاهد عند شرائطه»[٣].

وحصر الجويني إثبات صفة العلم وغيرها في هذا القياس فيه نظر؛ لأن الصفات تدل عليها النصوص أولاً، ثم إن الأدلة العقليّة عليها لا يمكن حصرها في دليل واحد، ثم إن الجويني نفسه نقد هذا الدليل، فهل يعني هذا أن هذه الصفة لا يمكن إثباتها؟.

وهذا الدليل بشكل عام فيه حق وباطل، والمتكلمون مضطربون فيه، كل منهم يستعمله فيما يثبته ويرد على منازعه ما استعمله فيه[٤]. وهذا الدليل لو كان استعماله صحيحاً فإن غيره من الأدلة أقوى وأوضح منه[٥].

جـ ـ ومن ردود الماتريديّة على المعتزلة ـ وهي صحيحة ـ أن قول القائل: الله تعالى ليس بعالم ولا قادر ولا حي، وقوله أن الله تعالى لا علم له

(١) الصفات الاختيارية، مجموع الفتاوى ٦/٢٢٨.

(٢) الإرشاد، ص٨٢.

(٣) شرح المقاصد ٤/٩٣ وانظر: شرح المواقف، ص٧٨، ت: المهدي، واللمع، ص٢٧، وشرح المقاصد ٤/٧٣، والإرشاد، ص٨٢.

(٤) انظر: بيان تلبيس الجهميّة ١/٣٢٦، وانظر في مفهوم هذا الدليل، واستعمال المتكلمين له، والموقف السلفي منه: منهج إمام الحرمين الجويني في دراسة العقيدة، ص١٤٣ ـ ١٦٦.

(٥) انظر: درء التعارض ١٠/١١٣ ـ ١٢٦، وشرح الأصفهانية، ص٢٤ ـ ٢٦، ت: مخلوف.

بشيء، ولا قدرة له على شيء، ولا حياة لـه، ليس بينهما فرق عند أهل اللسان، فإذا كان الأول فاسداً، كما تقر به المعتزلة فكذلك الثاني لعدم وجود الفرق بينهما، فبطل إثبات المعتزلة للأول، ونفيها للثاني[١].

د ـ أن أسماء الله تعالى بلا ريب من قبيل الألفاظ المشتقة عن المعاني، فإذا أُطلقت على الذات فإنه يراد بها إثبات ما هو مأخذ الاشتقاق من المعاني لا إثبات الذات فحسب، ومقتضى كون الأسماء الثابتة لله تعالى «حُسنى» أن تدل على معان في غاية الحسن والكمال، وإذا جعل ما هو من صفات المدح والكمال لقباً وعلماً أجوفاً بدون معنى وأطلق على ذات ما فإنه نوع من الهزء والسخريّة، كالأعمى يسمى بصيراً والزنجي يسمى أبيضاً. ومن جعل إطلاق الأنبياء والمرسلين وعباد الله الصالحين الأسماء الحسنى والصفات العُلَى على الخالـق على طريق الهزء والسخرية فهو غير عارف بالله تعالى وغير معظم له[٢].

هـ ـ ومن ردود الأشاعرة على المعتزلة ـ وهي صحيحة ـ «أنه لو كان مفهوم كونه عالماً، حياً، قادراً نفس ذاته لم يفد حملها على ذاته معنى مفيد، وكان قولنا على طريق الإخبار الله الواجب أو العالم أو القادر أو الحي إلى سائر الصفات بمثابة حمل الشيء على نفسه واللازم باطل فالملزوم باطل مثله؛ لأن حمل هذه الصفات يفيد فائدة صحيحة بخلاف قولنا: ذاته ذو ذاته»[٣].

قال الرازي: «أنه لو كان العلم نفس القدرة لكان كل ما كان معلوماً كان مقدوراً وهو باطل؛ لأن الواجب والممتنع معلومان، وغير مقدورين»[٤].

و ـ أنّ تصور ذاتٍ مجردة عن الصفات لا وجود له في الخارج، وهو إنما يمكن وجوده في الذهن لا في الخارج كتقدير وجود لا يتعيّن في الخارج. والمعتزلة عندما نفت الصفات تصورت ذاتاً مجردة عن الصفات. يقول شيخ الإسلام ابن تيميّة: «ولفظ «ذات» تأنيث ذو، وذلك لا يستعمل إلا فيما كان مضافاً إلى غيره، فهم يقولون: فلان ذو علم وقدرة، ونفسٌ ذات علم وقدرة،

(١) انظر: تبصرة الأدلة ١/ ٢٠١.
(٢) انظر: المصدر السابق ١/ ٢٠٣، وشرح العقائد النسفية، ص٣٦.
(٣) شرح المواقف، ص٧٩ ـ ٨٠، بتصرف يسير، وانظر: شرح المقاصد ٤/ ٧٤.
(٤) معالم أصول الدين، ص٦٢.

وحيث جاء في القرآن أو لغة العرب لفظ «ذو» ولفظ «ذات» لم يجيء إلا مقروناً بالإضافة، كقوله تعالى: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَأَصۡلِحُواْ ذَاتَ بَيۡنِكُمۡۖ﴾ [الأنفال: ١]، وقوله: ﴿مِنَ ٱلۡأَمۡرِ مِن شَيۡءٖۗ قُلۡ إِنَّ ٱلۡأَمۡرَ كُلَّهُۥ لِلَّهِۗ يُخۡفُونَ فِيٓ أَنفُسِهِم مَّا لَا يُبۡدُونَ لَكَۖ يَقُولُونَ لَوۡ كَانَ لَنَا مِنَ ٱلۡأَمۡرِ شَيۡءٞ مَّا قُتِلۡنَا هَٰهُنَاۗ قُل لَّوۡ كُنتُمۡ فِي بُيُوتِكُمۡ لَبَرَزَ ٱلَّذِينَ كُتِبَ عَلَيۡهِمُ ٱلۡقَتۡلُ إِلَىٰ مَضَاجِعِهِمۡۖ وَلِيَبۡتَلِيَ ٱللَّهُ مَا فِي صُدُورِكُمۡ وَلِيُمَحِّصَ مَا فِي قُلُوبِكُمۡۚ وَٱللَّهُ عَلِيمُۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ ١٥٤﴾ [آل عمران: ١٥٤]. وقول خبيب رضي الله عنه: «وذلك في ذات الإلٰه...» ونحو ذلك.

لكن لما صار النظار يتكلمون في هذا الباب قالوا: إنه يقال إنها ذات علم وقدرة، ثم إنهم قطعوا هذا اللفظ من الإضافة وعرفوه؛ فقالوا: «الذات».

وهي لفظ مولد ليس من لفظ العرب العرباء، ولهذا أنكره طائفة من أهل العلم؛ كأبي الفتح ابن برهان، وابن الدهان وغيرهما، وقالوا: ليست هذه اللفظة عربيّة ورد عليهم آخرون كالقاضي وابن عقيل وغيرهما.

(وفصل الخطاب): أنها ليست من العربية العرباء، بل من المولدة كلفظ الموجود ولفظ الماهيّة، والكيفيّة ونحو ذلك، فهذا اللفظ يقتضي وجود صفات تضاف الذات إليها، فيقال، ذات علم، وذات قدرة، وذات كلام، والمعنى كذلك، فإنه لا يمكن وجود شيء قائم بنفسه في الخارج لا يتصف بصفة ثبوتيّة أصلاً؛ بل فرض هذا في الخارج كفرض عرض يقوم بنفسه لا بغيره.

ففرض عرض قائم بنفسه لا صفة له، كفرض صفة لا تقوم بغيرها، وكلاهما ممتنع، فما هو قائم بنفسه فلا بد له من صفة، وما كان صفة فلا بد له من قائم بنفسه متصف به»[(١)].

ز ـ أن الله تعالى معلوماً ومقدوراً، وكل من له معلوم ومقدور فله علم وقدرة إذ لا يعقل من العالم والقادر إلا ذلك، فمن نفى العلم والقدرة فقد نفى المعلوم والمقدور؛ لأنه لا معنى للمعلوم والمقدور إلا ما تعلق به العلم والقدرة[(٢)].

---

(١) الأكمليّة، مجموع الفتاوى ٦/٩٨ ـ ٩٩، وانظر: درء التعارض ٤/١٤٠ ـ ١٤١، ١٠/١٥٧.

(٢) انظر: شرح المقاصد ٤/٧٤.

فلزم المعتزلة نفي المعلوم والمقدور أو إثبات العلم والقدرة، وإلّا حصل التناقض الذي هم فيه بإثبات الأول، ونفي الثاني.

حـ ـ أنّ قول المعتزلة «الصفات غير الذات» فيه إجمال[(١)]:

ـ فقد يراد به المباين المنفصل، ويعبّر عنه بأن الغيرين ما جاز وجود أحدهما وعدمه، أو ما جاز مفارقة أحدهما الآخر بزمان أو مكان أو وجود.

ـ وقد يراد بالغير ما ليس هو عين الشيء ويعبّر عنه بأنه ما جاز العلم بأحدهما دون الآخر.

فإن قيل: هل الصفات هي الموصوف أو غيره؟.

فيقال: إن أريد بالغير الأول ـ وهو ما جاز مفارقة أحدهما الآخر ـ فليست الصفة غير الموصوف، وإن أريد بالغير المعنى الثاني ـ وهو ما جاز العلم بأحدهما دون الآخر ـ فالصفة غير الموصوف.

وإن قيل: هل الصفات هي الذات أو غيرها؟.

فيقال: إن أريد بالذات المجردة التي يُقرُّ بها نفاة الصفات، فالصفات زائدة عليها، وهي غير الذات، وإن أريد بالذات الذات الموجودة في الخارج فتلك لا تكون موجودة إلا بصفاتها اللازمة، والصفات ليست زائدة على الذات، ولا غيرها بهذا المعنى[(٢)].

والسلف يقولون بهذا التفصيل لأن هذه العبارات لم يرد نفيها ولا إثباتها في الشرع، والعبرة بالمعاني، فيحصل التفصيل حينئذٍ.

وقد أجاب الأشاعرة بنحو الجواب السابق، فقال البيجوري: «المحظور المبطل للتوحيد إنما هو تعدد القدماء المتغايرة المنفكّة بحيث تكون ذواتاً مستقلة، وليست الصفات مغايرة للذات بهذا المعنى، فلم يلزم التعدد المبطل للتوحيد حتى يلزم الكفر»[(٣)].

---

(١) هذا السياق للمحمود في موقف ابن تيميّة من الأشاعرة ٣/١٠٩٣.

(٢) كرر هذا المعنى شيخ الإسلام ابن تيميّة في كتبه، ومنها: انظر: درء التعارض ١/٢٨١، ٢/٢٣٠ ـ ٢٣١. ومواطن أخرى. وجواب أهل العلم والإيمان، مجموع الفتاوى ١٧/١٦٠ ـ ١٦١، ١٢/١٢٠.

(٣) تحفة المريد، ص٨٠، وانظر: الإرشاد، ص١٣٧، والتمهيد (للنسفي)، ص١٧١، =

٢ ـ شبهة التركيب:

سبق أن بيَّنَّا أن المعتزلة نفوا صفات الله تعالى بحجة أنه يلزم من إثباتها القول بتعدد القدماء، كما أن المعتزلة نفوا الصفات أيضاً لشبهة أخرى وهي شبهة التركيب، وقد وافقهم عليها الأشاعرة والماتريديّة حيث ظنوا جميعاً أن إثبات الصفات يستلزم أن يكون الإلٰه مركباً من أبعاض وأجزاء.

وقد أخذ أهل الكلام هذه الشبهة من الفلاسفة[١]، فقد أشار إلى هذا شيخ الإسلام ابن تيميّة عندما ذكر شبهة التركيب فوصفها بأنها «فلسفة اعتزاليّة»[٢].

ولعل السبب في نفي الصفات بهذه الشبهة اعتقادهم أن إثبات الصفات يستلزم التركيب، والتركيب ينافي التوحيد، ذلك أنهم كما سبق ذكره جعلوا التوحيد ثلاثة أنواع فهو: «واحد في ذاته لا قسيم له، وواحد في صفاته لا شبيه له، وواحد في أفعاله لا شريك له». ويريدون بقولهم: «واحد في ذاته لا قسيم له» أنه غير مركب من الأجزاء والأبعاض.

يقول الرازي في نفي التركيب عن الله تعالى: «إن كل متحيّز فإما أن يكون قابلاً للقسمة أو لا يكون. فإن كان قابلاً للقسمة، كان مركباً مؤلفاً، وإن كان غير قابلاً للقسمة فهو الجوهر الفرد ـ وهو في غاية الصغر والحقارة ـ وليس في العقلاء أحد يقول هذا القول.

فثبت: أنه تعالى لو كان متحيّزاً، لكان مؤلفاً وذلك محال. لأن كل ما كان كذلك، فهو مفتقر في حقيقته إلى كل واحد من أجزائه، وكل واحد من أجزائه: غيره. فكل مركب فهو مفتقر في الحقيقة إلى غيره، وكل ما كان كذلك، فهو ممكن لذاته فكل مركب: ممكن لذاته. فيلزم أن يكون الممكن لذاته: واجباً لذاته، وذلك محال. فيمتنع أن يكون متحيّزاً»[٣].

ويقول التفتازاني في نفي التركيب عن الله تعالى: «الواجب ليس بجسم لأن كل جسم مركب من أجزاء عقليّة هي الجنس والفصل، ووجوديّة هي الهيولى

= والمحصل، ص٤٢٦، وشرح المقاصد ٤/ ٨٠، وشرح العقائد النسفيّة، ص٣٨.
(١) انظر: ابن تيميّة وقضيّة التأويل، ص١٩١، ٢٣٤.
(٢) بيان تلبيس الجهميّة ١/ ٦٠٥.
(٣) أساس التقديس، ص٤٩، ت: السقا، وانظر: المحصل، ص٣٥٩.

والصورة، أو الجواهر المفردة، ومقداريّة هي الأبعاض، وكل مركب محتاج إلى جزئه، ولا شيء من المحتاج بواجب»[١].

ومع أن هذه الشبهة يشترك بالقول بها المعتزلة والأشاعرة إلّا أن المعتزلة في تطبيقها خالفوا الأشاعرة والماتريديّة فبهذه الشبهة نفت المعتزلة الصفات الثبوتيه القديمة لأنه يلزم في زعمهم من إثباتها التركيب لأنه لا يخلو إما أن يقوم وجوده بتلك الصفة المعيّنة بحيث يلزم من تقدير عدمها عدمه؛ أو لا. فإن يقم فقد تعلق وجوده بها، وصار مركباً من أجزاء لا يصح وجوده إلا بمجموعها، والمركب معلول يفتقر إلى أجزائه. وإن كان لا يقوم وجوده بها ولا يلزم من تقدير عدمها عدمه، فهي عرضيّة، والعرض معلول أيضاً، وهما على الله محال، فلم يبق إلا أن تكون صفات الباري غير زائدة على ذاته، وهو المطلوب[٢]. كما يتضح استخدامهم لهذه الشبهة عند نفيهم الجسميّة عن الله تعالى، فقد أورد القاضي عبد الجبار ـ فصلاً في أنه تعالى لا يجوز أن يكون جسماً ـ: فقال: «اعلم أن الجسم هو ما يكون طويلاً عريضاً عميقاً، ولا يحصل فيه الطول والعرض والعمق إلا إذا تركب من ثمانية أجزاء... وتسمى الثمانية أجزاء المركبة على هذا الوجه جسماً... [والله تعالى] لو كان جسماً لكان محدثاً، وقد ثبت قدمه لأن الأجسام كلها يستحيل انفكاكها من الحوادث التي هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون، وما لم ينفك من المحدث يجب حدوثه لا محالة»[٣].

وقد نفت المعتزلة الصفات الثبوتية القديمة كلها لأنه يلزم منها التركيب والجسميّة، وذلك مثل العلم، والقدرة، والإرادة، والسمع والبصر[٤]، والوجه[٥]، والعينين[٦]، واليد[٧]، وغيرها[٨].

---

(١) شرح المقاصد ٤/ ٣٤ ـ ٤٤.
(٢) انظر: بيان تلبيس الجهميّة ١/ ٦٠٥.
(٣) شرح الأصول الخمسة، ص٢١٧، ٢١٨، وانظر: رسائل العدل والتوحيد، ص٢١٥.
(٤) انظر: بيان تلبيس الجهميّة ١/ ٦٠٥.
(٥) انظر: شرح الأصول الخمسة، ص٢٢٧.
(٦) انظر: المصدر السابق، ص٢٢٧.
(٧) انظر: المصدر السابق، ص٢٢٨.
(٨) انظر: شرح الأصول الخمسة (الأصل الأول: التوحيد).

ومما يجدر التنبيه عليه أنّ المعتزلة عندما استدلوا بشبهة التركيب على نفي الصفات جاء نفيهم عاماً لكل الصفات، فنفوا العلم والقدرة والإرادة والكلام والسمع والبصر ـ وهذه التي تسميها الأشاعرة صفات المعاني ـ كما نفوا اليد والوجه والقدم والعين ونحوها. أما الأشاعرة والماتريديّة فقد نفوا بعض الصفات بهذه الشبهة ولم ينفوا جميع الصفات كما فعلت المعتزلة. بل نفوا الصفات الذاتيّة الخبريّة مثل اليد، والوجه، والعين، والقدم، وأوّلوا جميع النصوص التي تدل على هذه الصفات واعتبروها أجزاء، وأبعاضاً فتكون ـ حينئذٍ ـ تركيباً، والتركيب نقص يتنزه الله تعالى عنه[١]. أمّا صفات المعاني فقد أثبتوها.

وقد أوّل البغدادي صفة اليدين لله تعالى بالقدرة، وكذا بقيّة الصفات الذاتية الخبريّة؛ واستدل على نفي هذه الصفات بالتوحيد وأنه ليس بذي أجزاء وأبعاض مع نسبته الإثبات للمشبهة[٢].

كما أن الباقلاني ـ من قبل ـ منع كون الكلام بحرف وصوت لأنه يلزم منه التبعيض[٣].

ومع أن الأشاعرة والماتريديّة أثبتوا صفات المعاني فإنهم لم يقولوا أن إثباتها يلزم منه التركيب، وزعموا «أنها من لوازم الذات كما أن الوجود من لوازم الذات فلا فرق بينهما»[٤]، أمّا الصفات الخبريّة فإنهم ينفونها بشبهة التركيب ثم يستدلون على نفي التركيب بأن ذلك يستلزم تعدد القدماء، مع أنهم ينكرون أن يكون هناك تلازم بين الصفات وتعدد القدماء.

وقد ذكر البغدادي فقال: «إنه قد صح أنه حي قادر عالم مريد فلو كان ذا أجزاء وأبعاض لم يخل من أن يكون في كل جزء منه حياة وقدرة وعلم وإرادة أو تكون[٥] هذه الصفات في بعض أجزائه، فإن كان في كل جزء منه مثل هذه الصفات كان كل جزء منه حياً قادراً عالماً مريداً بانفراده ولو كان كذلك لصح

---

(١) انظر مثلاً: تبصرة الأدلة ١/١٢٩، وشرح المقاصد ٤/٤٨ ـ ٥٢، والمحصل، ص٣٦٥، وأصول الدين، ص٧٥ ـ ٧٦، وأساس التقديس، ص٩١ ـ ١٧١، ت: السقا.

(٢) انظر: أصول الدين، ص٧٥ ـ ٧٦.

(٣) انظر: الإنصاف، ص١٢٦.

(٤) التحقيق التام، ص٥٩.

(٥) في المطبوع «يكون» والتصحيح يقتضيه السياق.

وقوع الخلاف بين أعضائه حتى يريد لبعضه شيئاً وبعضه يريد ضد ذلك المراد وخلافه فتتمانع أعضائه ـ كذا[١] ـ وإن كانت تلك الصفات في بعض أعضائه وجب قيام أضداد تلك الصفات بالباقية من أعضائه فكأن يكون بعضه حياً قادراً عالماً مريداً، وبعضه ميتاً وعاجزاً وجاهلاً وساهياً، ولم يكن الحي منها بالحياة أولى من غيره إلا بمخصص خصه بها، وهذا يقتضي افتقاره إلى صانع سواه وهذا محال فما يؤدي إليه مثله»[٢].

أدلة المتكلمين على امتناع التركيب:

وقد استدل أهل الكلام على نفي التركيب بأن القول بالتركيب فيه إبطال لدليل حدوث الأجسام حيث إن القول بجواز التركيب على الله تعالى يستلزم إثبات الجسميّة في حقه تعالى، والقول بأن الله تعالى جسم يؤدي إلى إبطال دليل الحدوث.

وقد أوضح الجويني ذلك بقوله: «ثم نقول: إن سميتم الباري تعالى جسماً، وأثبتم له حقائق الأجسام فقد تعرضتم لأمرين:

ـ إما نقض دلالة حدث الجواهر، فإن مبناها على قبولها للتأليف والمماسة والمباينة.

ـ وإما أن تطردوها وتقضوا بقيام دلالة الحدث في وجود الصانع، وكلاهما خروج من الدين وانسلال من ربقة المسلمين»[٣].

كما أن القول بالتركيب يؤدي إلى إبطال التوحيد، وقد نبه على ذلك التفتازاني حيث قال: «وبأن كل جزء منه ـ أي: من المركب ـ إما أن يكون واجباً فيتعدد الواجب، أو لا فيحتاج الواجب إلى الممكن فيكون أولى بالإمكان»[٤].

---

(١) الصحيح: أعضاؤه.

(٢) أصول الدين، ص٧٥، وانظر مثله تماماً عند الماتريدية: تبصرة الأدلة ١/ ١٢٤، وانظر نص الآمدي في المعنى نفسه، وردّ ابن تيميّة عليه تفصيلاً في درء التعارض ٤/ ١٨٦ ـ ١٩٩.

(٣) الإرشاد، ص٤٣، وانظر: تبصرة الأدلة ١/ ١٢٢.

(٤) شرح المقاصد ٤/ ٣٢.

وقد استدل الرازي على نفي التركيب بأنه يوجب الافتقار والحاجة إلى كل واحد من أجزائه، والمحتاج ممكن[١]. ونجد ذلك أيضاً في كلام التفتازاني إذ يقول: «واستدل على نفي التركيب بأن كل مركب محتاج إلى الجزء الذي هو غيره، وكل محتاج إلى الغير ممكن؛ لأن ذاته من دون ملاحظة الغير لا يكون كافياً في وجوده، وإن لم يكن ذلك الغير فاعلاً له خارجاً عنه»[٢].

وإذا تتبعنا أدلة المتكلمين على نفي التركيب نجد أنهم استدلوا أيضاً بالأدلة السمعية، فقد استدل الرازي بقوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾ [الإخلاص: ١] ثم فسر الأحد بأنه الذي لا تركيب فيه[٣]، وكذلك بقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢﴾ [الإخلاص: ٢] وفسر الصمد بأنه الذي لا يقبل الانقسام[٤]، كما استدل بقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ ٱلْغَنِىُّ وَأَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ﴾ [محمد: ٣٨]، ثم قال في وجه الدلالة: «دلت هذه الآية على كونه تعالى غنياً، ولو كان جسماً لما كان غنياً؛ لأن كل جسم مركب، وكل مركب محتاج إلى كل واحد من أجزائه»[٥].

المناقشة:

أ ـ بيَّنَّا آنفاً أن أهل الكلام ينفون الصفات مستدلِّين على ذلك بأن إثابتها يستلزم التركيب من الأجزاء وأن المركب مفتقر إلى كل واحد من تلك الأجزاء.

وقد عرض شيخ الإسلام لهذه الشبهة وناقشها بشيء من التفصيل يجدر بنا أن نعرضها بتمامها لأهميتها إذ يقول مناقشاً الخصوم: «أعني بالمركب تلك الأجزاء؟ أم تعني به اجتماعها؟ أو الأمرين؟ أو شيئاً رابعاً؟.

* فإن عنيت الأول: كان المعنى أن تلك الأجزاء مفتقرة إلى تلك الأجزاء، وكان حاصله أن الشيء المركب مفتقر إلى المركب، وأن الشيء مفتقر إلى نفسه، وأن الواجب بنفسه مفتقر إلى الواجب بنفسه ومعلوم أن الواجب بنفسه لا يكون مستغنياً عن نفسه، بل وجوبه بنفسه يستلزم أن نفسه لا تستغني عن

(١) انظر: المحصل، ص٣٥٨، أساس التقديس، ص٤٩، ت: السقا.
(٢) شرح المقاصد ٤/ ٣١ ـ ٣٢.
(٣) انظر: أساس التقديس، ص٣٠، ت: السقا، شرح المواقف، ص٣٦٧، ت: المهدي.
(٤) انظر: أساس التقديس، ص٣٢، وشرح المواقف، ص٣٦٨.
(٥) أساس التقديس، ص٣٦.

نفسه، فما ذكرتموه عن الافتقار هو تحقيق لكونه واجباً بنفسه، لا مانع لكونه واجباً نفسه.

* وإن قيل: إن المركب هو الاجتماع الذي هو اجتماع الأجزاء وتركبها، قيل: فهذا الاجتماع هو صفة وعرض للأجـزاء لا يقول عاقل إنـه واجب بنفسه دون الأجزاء، بل إنما يقال هو لازم للأجزاء، والواجب بنفسه هو الذات القائمة بنفسها وهي الأجزاء لا مجرد الصفة التي هي نسبة بين الأجزاء.

وإذا لـم يكـن هـذا هـو نفـس الـذات الـواجبة بنفسـها وإنـما هـو صفـة لـها فالقـول فيه كالقول في غيره مما سميتمـوه أنتم أجزاء، وغايتـه أن يكون بعض الأجزاء مفتقراً إلى سائرها، وليس هذا هو افتقار الواجب بنفسه إلى جزئه.

* وإن قيل: إن المركب هو المجموع؛ أي: الأجزاء واجتماعها، فهذا من جنس أن يقال المركب هو الأجزاء لكن على هذا التقدير صار الاجتماع جزءاً من الأجزاء، وحينئذٍ فإذا قيل:هـو مفتقر إلى الأجزاء كان حقيقته أنه مفتقر إلى نفسه؛ أي: لا يستغني عن نفسه، وهذا حقيقة وجوبه بنفسه، لا مناف لوجوبه بنفسه.

* وإن عنيت شيئاً رابعاً فلا يعقل هنا شيء رابع، فلا بد من تصويره، ثم هذا الكلام عليه.

ـ وإن قال: بل المجموع يقتضي افتقاره إلى كل جزء من الأجزاء. قيل: افتقار المجموع إلى ذلك الجزء كافتقاره إلى سائر الأجزاء، وذلك وسائر الأجزاء هي المجموع. فعاد إلى أنه مفتقر إلى نفسه.

ـ فإن قيل: فأحد الجزئين مفتقر إلى الآخر. أو قيل: الجملة مفتقرة إلى كل جزء إلى آخره.

قيل: «أولاً» ليس هذا هو حجتكم، فإنما ادَّعيتم افتقار الواجب بنفسه إلى جزئه، وقيل: «ثانياً» إن عنيت بكون أحد الجزئين مفتقر إلى الآخر: أن أحدهما فاعل للآخر أو علة فاعلة لـه فهذا باطل بالضرورة فإن المركبات الممكنة ليس أحد أجزائها علة فاعلة للآخر، ولا فاعلاً له باختياره. فلو قدر أن في المركبات ما يكون جزؤه فاعلاً لجزئه لم يكن له مركب كذلك فلا تكون القضية كلية، فلا يجب أن يكون مورد النزاع داخلاً فيما جزؤه مفتقر إلى جزئه، فكيف إذا لم يكن

في الممكنات شيء من ذلك فكيف يدعى في الواجب بنفسه إذا قدر مركباً أن يكون بعض أجزائه فاعلة للجزء الآخر؟!.

وإن عنيت أن أحد الجزئين لا يوجد إلا مع الجزء الآخر فهذا إنما فيه تلازمهما وكون أحدهما مشروطاً بالآخر، وذلك «دور معيّ اقتراني» وهو ممكن صحيح لا بد منه في كل متلازمين وهذا لا ينافي كون المجموع واجباً بالمجموع»[١].

ب ـ أن قول المتكلمين (المعتزلة) يستلزم وجود ذات بدون صفات، وهذا القول باطل لأنه من الأمور الممتنعة فإنّ صفات الله تعالى من لوازم ذاته، ولا يمكن أن تنفك عنه بأيّ وجه من الوجوه، ولا يمكن تصور ذات بدون صفات في الخارج، وعليه: فإنه لا يصح أن يقال عن الصفات أنها أبعاض للذات وأجزاء له، وإنما هي ذات تستلزم لوازمها من الكمالات فلا تُسمى تركيباً إذ لا يمكن أن تكون الذات موجودة في الخارج بغير هذه الصفات.

يقول شيخ الإسلام ابن تيميّة: «لا نُسلّم أن هناك تركيباً من أجزاء بحال، وإنما هي ذات قائمة بنفسها، مستلزمة للوازمها التي لا يصح وجودها إلا بها، وليست صفة الموصوف أجزاء له ولا أبعاضاً يتميّز بعضها عن بعض، أو تتميز عنه؛ حتى يصح أن يقال هي مركبة منه أو ليست مركبة. فثبوت التركيب ونفيه فرع تصوره، وتصوره هنا منتفٍ»[٢].

ولو فرض جدلاً وتنزلاً أن هذا النوع يسمى تركيباً، فليس هذا التركيب مستلزماً للإمكان ولا الحدوث؛ لأن الله وصف به نفسه ولا يتصور أن يصف الله نفسه بما يتضمن النقص، «وذلك أن الذي علم بالعقل والسمع أنه يمتنع أن يكون الرب تعالى فقيراً إلى خلقه بل هو الغني عن العالمين، وقد علم أنه حي قيوم بنفسه وأن نفسه المقدسة قائمة بنفسه، وموجودة بذاته، وأن أحد صمد، غني بنفسه ليس ثبوته وغناه مستفاداً من غيره، وإنما هو بنفسه لم يزل ولا يزال حقاً

---

(١) بيان تلبيس الجهميّة ١/٥٣٩ ـ ٥٤١، وانظر: للأهمية، المصدر السابق ١/٥٣٨.

(٢) مسألة في وجوب شبهة نفي الصفات، مجموع الفتاوى ٦/٣٤٧ ـ ٣٤٨. وانظر نقاش الغزالي وابن رشد وتعليق شيخ الإسلام عليهما في مسألة التركيب في درء التعارض ٣/ ٣٩٩ ـ ٤٣٤.

صمداً قيوماً، فهل يقال في ذلك أنه مفتقر إلى نفسه، أو محتاج إلى نفسه؛ لأن نفسه لا تقوم إلا بنفسه؟، فالقول في صفاته التي هي داخلة في مسمى نفسه هو القول في نفسه»[(١)].

جـ ـ أن يجاب عن هذه الشبهة بالمعارضة فيقال:

* المعتزلة يثبتون أن الله تعالم عالمٌ قادرٌ، ومن المعلوم بالضرورة لأن مفهوم كونه عالماً غير مفهوم كونه قادراً، فإن كانت ذاته مركبة من هذه المعاني لزم «التركيب» الذي ادعوه في بقيّة الصفات، وإن نفوا التركيب عن ما أثبتوه لزمهم نفيه في بقيّة الصفات.

* أما الأشاعرة والماتريديّة فهم يثبتون أن الله تعالى له قدرة وعلم وإرادة وسمع وبصر، ومن المعلوم أن مفهوم كل واحدة غير مفهوم الأخرى، فإن كان إثبات هذه الصفات لا يستلزم التركيب كما يزعمون، فإن إثبات بقية الصفات لا يستلزم التركيب كذلك. فإن إثبات الوجه واليد والعين وغيرهما، مثل إثبات العلم والقدرة والإرادة ونحوهما، فكما لا يلزم التركيب في الثانية، فكذلك الأولى، وإن لزم في الأولى فيلزم في الثانية ولا بد[(٢)].

والأشاعرة ينفون التركيب عن صفات المعاني لأنها من لوازم الذات ـ كما تقدم ـ لكنهم لا يعتبرون بقية الصفات الذاتية الخبريّة من لوازم الذات، والتفريق بينهما ليس عليه دليل أبداً، بل هو تحكم مقيت.

وهكذا يمكن أن نقلب شبهتهم عليهم ونلزمهم بها في الصفات التي أثبتوها، وهذا ما فعله شيخ الإسلام ابن تيميّة في رده عليهم إذ يقول: «وإن كان من المعتزلة وأمثالهم فهم يسلمون أن ذاته تستلزم أنه حيّ عالم قادر، وإن كان من الصفاتيّة فهم يسلمون استلزام ذاته للعلم والقدرة والحياة وغير ذلك من الصفات. فما من طائفة من الطوائف إلا وهي تضطر إلى أن تجعل ذاته مستلزمة للوازم، وحينئذ فنفي هذا التلازم لا سبيل إليه، سواء سمي افتقاراً أو لم يسم، وسواء قيل إن هذا يقتضي التركيب أو لم يقل»[(٣)].

---

(١) مجموع الفتاوى ٦/٣٤٨.

(٢) انظر: بيان تلبيس الجهميّة ١/٣٨، ٦٠٥، ومجموع الفتاوى ٦/٣٤٥.

(٣) بيان تلبيس الجهميّة ١/٥٣٩.

د ـ أنّ القائلين بهذه الشبهة متناقضون، وبيان ذلك أن يقال:

«إن كان الواجب نفسه لا يتميّز عن غيره بصفة ثبوتيّة فلا واجب، وإذا لم يكن واجباً لم يلزم من التركيب محال؛ وذلك أنهم إنما نفوا المعاني لاستلزامها ثبوت «التركيب» المستلزم لنفي الوجوب، وهذا تناقض. فإن نفي المعاني مستلزم لنفي الوجوب؛ فكيف ينفونها لثبوته؟ وذلك أن الواجب بنفسه حق موجود، عالم قادر فاعل، والممكن قد يكون موجوداً عالماً قادراً فاعلاً. وليست المشاركة في مجرد اللفظ؛ بل في معاني معقولة معلومة بالاضطرار.

فإن كان ما به الاشتراك مستلزماً لما به الامتياز، فقد صار الواجب ممكناً والممكن واجباً، وإن لم يكن مستلزماً: فقد صار للواجب ما يتميز به عن الممكن غير هذه المعاني المشتركة، فصار فيه جهة اشتراك وجهة امتياز وهذا عندهم «تركيب» ممتنع.

فإن كان هذا التركيب مستلزماً لنفي الواجب فقد صار ثبوت الواجب بنفسه مستلزماً لنفيه، وهذا متناقض»[1].

هـ ـ أما استدلال أهل الكلام على نفي التركيب بالأدلة السمعيّة فباطل من وجهين:

الأول: ليس معنى الواحد ـ في اللغة والشرع ـ أنه الذي لا ينقسم ولا يتجزأ، فإنّ هذا لم تعرفه العرب من لغتها، بل إذا قال القائل: دلالة القرآن والسُّنَّة على نقيض مطلوبهم أظهر كان قد قال الحقّ. لأن ما لا يسمونه هم جسماً منقسماً ليس هو شيئاً يعقله الناس، ولا يعلمون وجوده حتى يعبروا عنه[2].

الثاني: أن نفي الصفات «الذي يذكره المتكلمون بسبب التركيب ويفسرون به اسم الله تعالى (الواحد) هو عند أهل السُّنَّة والجماعة مستلزم للعدم منافٍ لما وصف الله به نفسه في كتابه من أنه الأحد الصمد، وأنه العلي العظيم، وأنه الكبير المتعال، وأنه استوى على العرش، وأنه يُصعد إليه، وأنه يُرى في الآخرة كما تُرى الشمس والقمر وأنه يكلم عباده، وأنه السميع البصير»[3].

---

(١) مسألة في جواب شبهة، نفي الصفات، مجموع الفتاوى ٦/ ٣٤٥ ـ ٣٤٦.

(٢) انظر: درء التعارض ٧/ ١١٤ ـ ١١٦.

(٣) بيان تلبيس الجهمية ١/ ٤٨٧.

ومما يجدر التنبيه عليه أنّ: «التركيب المعقول في عقل بني آدم ولغة الآدميين هو تركيب الموجود من أجزائه التي يتميّز بعضها عن بعض وهو تركيب الجسم من أجزائه، كتركيب الإنسان من أعضائه وأخلاطه، وتركيب الثوب من أجزائه، وتركيب الشراب من أجزائه، وسواء كان أحد الجزئين منفصلاً عن الآخر كانفصال اليد عن الرجل أو شائعاً فيه كشياع المرة في الدم، والماء في اللبن. وأما ما يذكره «المنطقيون» من تركيب الأنواع من الجنس والفصل: كتركيب الإنسان من حيوان وناطق، . . . هذا التركيب أمر اعتباري ذهني، ليس له وجود في الخارج، كما أن «ذات النوع» من حيث هي عامة، ليس لها ثبوت في الخارج بل نفس الحقائق الخارجة ليس فيها عموم خارجي ولا تركيب خارجي. . .

فهذا النوع من «التركيب» ليس من جنس تركيب الجسد، من أبعاضه وأخلاطه، فليست الأبعاض كالأعراض، ونحن لا ننازع في تسمية هذا مركباً، فإن هذا نزاع لفظي. ولكن الغرض أن هذا التركيب: ليس من جنس التركيب الذي يعقله بنو آدم بالفطرة الأولى، حتى يطلق عليه لفظ الأجزاء»[1].

وبناءً على هذا التفصيل في معنى التركيب يقال:

إن قيام صفات الله تعالى بذاته ليس من التركيب الحقيقي الذي يدركه العقل وهو المفهوم من اللغة؛ لأن هذا التركيب يشتمل على النقص حيث يقتضي أن أحداً قام بهذا التركيب، وهو منفي عن الله تعالى كما يدل عليه اسمه «الصمد» ومعناه الذي لا جوف له «وهذه الصفة تستلزم امتناع التفرق عليه وأن يخرج منه شيء إذ ذلك ينافي الصمديّة»[2]، وأدلة التنزيه كلها تدل على ذلك[3].

وأما ما سماه المتكلمون تركيباً فإنه مجرد تأليف ذهني لا وجود له في الخارج، وهم أرادوا بذلك نفي الصفات عن الله تعالى.

يقول شيخ الإسلام ابن تيميّة: «ولا ريب أن أصل كلامهم ـ أي: الأشاعرة ـ بل وكلام نفاة العلو والصفات مبني على إبطال التركيب وإثبات بسيط كلي

(١) مسألة في جواب شبهة نفي الصفات، مجموع الفتاوى ٦/ ٣٤٦ ـ ٣٤٧.

(٢) بيان تلبيس الجهميّة ١/ ٤٩.

(٣) انظر: المصدر السابق ١/ ٥١.

مطلق مثل الكليات وهذا الذي يثبتونه لا يوجد إلا في الأذهان، والذي أبطلوه هو لازم لكل الأعيان، فأثبتوا ممتنع الوجود في الخارج، وأبطلوا واجب الوجود في الخارج»[١].

ويقول ـ أيضاً ـ: «ليس مرادهم بأنه لا ينقسم ولا يتبعّض أنه لا ينفصل بعضه عن بعض، وأنه لا يكون إلهين اثنين، ونحو ذلك مما يقول نحواً منه النصارى والمشركون فإن هذا مما لا ينازعهم فيه المسلمون، وهو حق لا ريب فيه، وكذلك كان علماء السلف ينفون التبعيض عن الله بهذا المعنى، وإنما مرادهم بذلك أنه لا يشهد ولا يرى منه شيء دون شيئاً ولا يدرك منه شيء دون شيء بحيث إنه ليس له في نفسه حقيقة عندهم قائمة بنفسها يمكنه هو أن يشير منها إلى شيء دون شيء، أو يرى عباده منها شيئاً دون شيء بحيث إذا تجلَّى لعباده يريهم من نفسه المقدسة ما شاء، فإن ذلك غير ممكن عندهم، ولا يتصور عندهم أن يكون العباد محجوبين عنه بحجاب منفصل عنهم يمنع أبصارهم عن رؤيته، فإن الحجاب لا يحجب إلّا ما هو جسم منقسم، ولا يتصور عندهم أن الله يكشف عن وجهه الحجاب ليراه المؤمنون، ولا أن يكون على وجهه حجاب أصلاً، ولا أن يكون بحيث يلقاه العبد أو يصل إليه أو يدنو منه أو يقرب إليه في الحقيقة، فهذا ونحوه هو المراد عندهم بكونه لا ينقسم، ويسمون ذلك نفي التجسيم، إذ كل ما ثبت له ذلك كان جسماً منقسماً مركباً، والباري منّزه عنده عن هذه المعاني»[٢].

وقبل أن أختم هذه المناقشة أود أن أشير إلى أن هذه الألفاظ الكلاميّة مثل: «التركيب والأجزاء والأبعاض» ونحو ذلك هي من المصطلحات الكلامية الحادثة التي لم ترد في الكتاب والسُّنَّة ولا تكلم بها السلف الصالح، وهي ألفاظ مجملة تشتمل على حق وباطل، ومثل هذه الألفاظ لا يجوز إطلاقها لاشتمالها على الباطل، وقد أوضح شيخ الإسلام ابن تيميّة بدعية هذه الألفاظ من حيث النفي أو الإثبات إذ يقول: «وإثبات لفظ الجسم ونفيه بدعة لم يتكلم به أحد من السلف والأئمة؛ كما لم يثبتوا لفظ التحيّز ولا نفوه، ولا لفظ الجهة ولا نفوه،

---

(١) درء التعارض ٤/٢٥٣.

(٢) التسعينيّة، ص٢٠٣ ـ ٢٠٤.

ولكن أثبتوا الصفات التي جاء بها الكتاب والسُّنَّة، ونفوا مماثلة المخلوقات»[(١)].

وقد أوضح شيخ الإسلام سبب ذلك فقال: «وما تنازع فيه المتأخرون نفياً وإثباتاً فليس لأحد بل ولا له أن يوافق أحد على إثبات لفظ أو نفيه، حتى يعرف مراده، فإن كان حقاً قبل، وإن أراد باطلاً رُدّ، وإن اشتمل كلامه على حق وباطلٍ لم يقبل مطلقاً، ولم يرد جميع معناه، بل يوقف اللفظ ويفسّر المعنى»[(٢)].

٣ ـ شبهة حلول الحوادث بذاته تعالى:

بيَّنَّا سابقاً أن المتكلمين نفوا الصفات بشبهة التركيب، وقد سبق الرد عليهم، كما أنهم نفوا الصفات ـ أيضاً ـ منعاً لحلول الحوادث بذاته تعالى.

وقد اختلفت عبارات المتكلمين في تعريف الحادث فقال بعضهم: «ما لم يكن ثم كان»، وقال آخرون: «هو الذي له أوّل»، وقال فريق آخر: «المفتتح وجوده»[(٣)]، وقد عرّف الباقلاني المحدث بأن الموجود عن عدم، وبيّن هذا التعريف بقوله: «يدل على ذلك قولهم: حدث بفلانٍ حادث من مرض أو صداع إذا وجد به بعد أن لم يكن، وحدث به حدث الموت، وأحدث فلان في هذه العرصة بناء أي فعل ما لم يكن قبل»[(٤)]، وقد نقل الجويني أن الذي ارتضاه الأشعري في تعريف الحادث أنه «المتأخر، فهو المتأخر بوجوده الأزلي»[(٥)].

وأرى أن الخلاف إنما هو في العبارات فحسب، وقد حرر الرازي تعريف المحدث ورد التعريفات إلى نوعين فقال: «اعلم أن العبارات، وإن كثرت في تفسير المحدث إلّا أن حاصلها يرجع إلى نوعين من التعريف:

أحدهما: أن المحدث هو الذي يكون مسبوقاً بالعدم.

---

(١) درء التعارض ١/٩.

(٢) التدمريّة، ص٦٥ ـ ٦٦، ت: السعوي، وانظر: بيان تلبيس الجهميّة ١/٣٢، ٤٧ ـ ٥٢، ٥٤، ١٠٠.

(٣) انظر: الشامل في أصول الدين، ص٢٥٨ ـ ٢٦٠.

(٤) التمهيد، ص٣٧. ويلاحظ في تعليل الباقلاني لتعريف الحدوث الاعتماد على المعنى اللغوي، والحقيقة أن المعنى اللغوي لا يساعده؛ لأنه لا يزيد على كون الحدث الفعل فقط.

(٥) انظر: الشامل في أصول الدين، ص٢٦٠.

والثاني: أن المحدث هو الذي يكون مسبوقاً بالغير»[١].

وإنني أرى أن هذين النوعين ترجع إلى نوعٍ واحد وهو أن المحدث هو المسبوق الذي تقدمه غيره سواء كان السابق له العدمَ أو أمر آخر.

وتتفق طوائف المتكلمين في منع حلول الحوادث بذاته تعالى إلّا أنهم يختلفون في تحديد الصفات التي تستلزم حلول الحوادث.

فالمعتزلة نفوا صفات المعاني زعماً منهم أنها تستلزم حلول الحوادث بذات الله تعالى إذ أن الصفات أعراض حادثة فلا يصح أن تقوم بذات الله تعالى، إذ لو قامت الحوادث بذات الباري تعالى لاتّصف بها بعد أن لم يتصف، ولو اتصف لتغيّر، والتغيّر دليل الحدوث ويستحيل أن يكون مُحدَث إذ أن أخص وصف للإله كونه قديماً. كما أنّ إثبات الصفات يستلزم الجسميّة عند المعتزلة، والجسميّة تستلزم الحدوث فهذا القاضي عبد الجبار يوضح ذلك فيقول: «أنه لو كان كذلك ـ أي: جسماً ـ لم يكن بُدّ من تحيّزه، فإنه إذا لم يكن كذلك لم ينفصل عن غيره، وإذا كان متحيزاً وجب أن لا ينفصل تحيّزه عن كونه كائناً في جهة، وقد مضى الكلام في أنه لا يكون الكائن كائناً في جهة إلّا لمعنى المحدث، فالقول فيه بأنه جسم يعيده إلى أنه محدث، مع ثبوت الدلالة على قدمه، فكيف يكون قديماً مع أن القول بأنه جسم يقتضي أنه غير منفك عن دلالة الحدث؟»[٢].

أمّا الأشاعرة والماتريديّة فلم يمنعوا اتِّصافه تعالى بصفات المعاني مخالفين بذلك المعتزلة لكنهم منعوا تجدد هذه الصفات ومنعوا قيام الصفات الفعليّة الاختياريّة انطلاقاً من هذه الشبهة كما أنهم لم يثبتوا الصفات الخيريّة فراراً من القول بحلول الحوادث.

وقد ذكر الأشاعرة أنه لا يتجدد لله تعالى عند وجود الموجودات نعت ولا صفة، والذي يتجدد هو التعلق بين الصفة ومقتضاها، وقد عرّفوا التعلّق بأنه «طلب الصفة أمراً زائداً على الذات يصلح لها»[٣]. وعليه فإن التعلق بين العلم

(١) الأربعين في أصول الدين، ص٢٣.
(٢) المحيط بالتكليف، ص١٩٨.
(٣) انظر: تحفة المريد، ص٨١.

والمعلوم والقدرة والمقدور والسمع والمسموع ونحوها ليس أمراً وجوداً، وإنما هو أمر اعتباري لا وجود له في الخارج[١] فلا تجدد في الصفات عندما يحصل مقتضاها بل هي أزليّة قديمة[٢].

وإذا كان أهل الكلام لا يثبتون الصفات الفعلية فماذا يعملون مع النصوص الشرعيّة المثبتة لها؟ والإجابة على هذا التساؤل واضحة في مصنفاتهم حيث يقومون بتأويلها. ولكن ماذا يا ترى يعمل الكلاميون مع الصفات الفعليّة المتعدية كالخلق والرزق والتدبير وهي لا تقبل التأويل؟

يرى الأشاعرة أن هذه الصفات تعود إلى صفة القدرة والإرادة، وأنه لا تعلّق وجودي بين هذه الصفات وبين الله تعالى حيث يرون أن الفعل هو المفعول. فالخلق هو المخلوق، والرزق هو المرزوق، أما صفة القدرة والإرادة فهي قديمة أزلية، وتعلّق الأفعال المتعدية بها لا يحدث تجدداً في هاتين الصفتين، ومع كون الخلق هو المخلوق، ونسبته إلى الله تعالى اعتباريّة لا وجود لها في الخارج إلا أنهم لا يرون أن ذلك ينافي كون الموصوف به خالقاً[٣].

ومما تقدم يتضح لنا أنهم يعتبرون الصفات الفعليّة المتعدية منسوبة إلى الله تعالى من باب الإخبار والإضافة ولا تعلق لها بذاته تعالى فهي عندهم كالصفات السلبيّة التي يثبتها أهل الكلام جميعاً لأنها لا تعلق بها بالذات.

أما الماتريديّة فلهم شأن آخر في هذه الصفات حيث يرون أن الفعل غير المفعول[٤].

وهم بذلك يخالفون الأشاعرة والمعتزلة، لكنهم يرون أن هذه الصفات تتعلق بصفة أزلية يسمونها «التكوين»، وهو إخراج المعدوم من العدم إلى الوجود، وهو الذي يُعبّر عنه بالفعل والخلق والتخليق، والإيجاد، والإحداث،

---

(١) انظر: شرح المواقف، ص٦٢، ت: المهدي، وكشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٧٢، ٣/ ١٠١٤.

(٢) انظر: تحفة المريد، ص٦٥ وما بعدها، وشرح المقاصد ٤/ ١٣٨ وما بعدها.

(٣) انظر في معالجة قضية الخلق والإيجاد عند الأشاعرة: رسالة قضيّة قيام الحوادث بذاته تعالى، ص٢٢٠ وما بعدها.

(٤) انظر: شرح العقائد النسفيّة، ص٤٩ ـ ٥٠.

والاختراع ونحو ذلك[١].

كما أن هذه الصفة (التكوين) لا تتعلّق بمشيئة الله وقدرته تعالى، والمتجدد بين صفة التكوين والمكوّنات إنما هو المفعول المخلوق المكوّن فقط.

وصفة التكوين لا تتجدد عند حصول مقتضاها منعاً لقيام الحوادث بذاته تعالى.

ونلاحظ أن الماتريدّية وافقوا أهل السُّنَّة في التفريق بين الفعل والمفعول، ووافقوا بقية أهل الكلام في منعهم التجدد في صفات الله تعالى، وجاءوا بما لم يقل به أهل السُّنَّة وأهل الكلام وهو إثبات صفة التكوين المتعلقة بذاته تعالى، وردّ الصفات الفعلية المتعدية إليها مع ملاحظة منع التجدد في هذه الصفة[٢].

أدلة المتكلمين على امتناع قيام الحوادث بذات الله تعالى:

استدل أهل الكلام على امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى بأربعة أدلة:

الدليل الأول: أن دليل حدوث العالم وهو دليل حدوث الأجسام يدل على أن كل ما كان محلاً للحوادث فإنه لم يخل منها، وإذا لم يخل منها كان محدثاً مثلها. «ويكون من السهل جداً على المتكلمين بعد صحة دليل حدوث العالم أن يطردوا الدليل لمنع قيام الحوادث بذاته تعالى؛ لأنه إذا كان قيام الصفات الحادثة المتعاقبة على الذات دالة على حدوث الذات، فمعنى ذلك أن الباري تعالى لو كانت بعض صفاته حادثة لزم أن لا يخلو عن تلك الصفة الحادثة أو ضدها، وضدها لا يمكن أن يكون قديماً وإلا لاستحال عدمه، فذلك الضد أيضاً حادث[٣]، ويلزم من ذلك توارد الحوادث على الذات الإلٰهيّة، الأمر الذي يستلزم حدوث الذات الإلٰهيّة وهو محال؛ لأن الباري تعالى يمتنع أن يكون حادثاً فوجب امتناع اتصافه تعالى بالصفات الحادثة»[٤]. والنصوص السابقة عن أهل الكلام تدل على هذا الدليل.

---

(١) انظر: المصدر السابق، ص٤٧.

(٢) انظر: التمهيد، للنسفي، ص١٨٨ ـ ٢٠٥، وتبصرة الأدلة ٢/٣٠٦ ـ ٣٧٢، وشرح المقاصد ٤/١٦٨ ـ ١٧٣.

(٣) انظر: شرح المواقف، ص٦٠، ت: المهدي، وانظر للأهمية: نص للأشعري في رسالة أهل الثغر تحقيق: الجليند، ص٦٨. ونص للماتريدي: التوحيد، ص٢٤، ٧٥.

(٤) قيام الحوادث بذاته تعالى، ص١٨٠ ـ ١٨١.

والدليل الثاني: أن إبراهيم عليه السلام استدل بالتغيّر (الأفول) على حدوث الكوكب والشمس والقمر، ومن ثمّ استدل على أنها ليست آلهة؛ لأن الإلٰه قديم لا يتغيّر ولا تحل به الحوادث[١]. وهذا الدليل قريب من الدليل السابق إنْ لم يكن هو نفس الدليل.

قال الشهرستاني: «لو قامت الحوادث بذات الباري سبحانه وتعالى لاتصف بها بعد أن لم يتصف، ولو اتصف لتغيّر والتغيّر دليل الحدوث إذْ لا بد من مغيِّر»[٢].

وقد بيَّن معنى التغيّر فقال: «التغيّر، خروج شيء إلى غير ما كان عليه، ولا يشترط فيه بطلان صفة وتجدد صفة، فإنه إذا كان خالياً من صفات ثم اعتراه صفات فقد تغيّر عما كان عليه»[٣].

الدليل الثالث: قال الرازي: «... أن كل ما كان من صفات الله تعالى فلا بد وأن يكون من صفات الكمال ونعوت الجلال، فلو كانت صفة من صفاته محدثة، لكان[٤] ذاته قبل حدوث تلك الصفة خالياً عن صفة الكمال. والخالي عن صفة الكمال ناقص، فيلزم أن ذاته كانت ناقصة قبل حدوث تلك الصفة فيها. وذلك محال. فثبت: أن حدوث صفة في ذات الله تعالى محال»[٥]. وهذا الدليل يُسمى دليل «الكمال والنقصان».

الدليل الرابع: «لو كانت ذاته قابلة للصفة المحدثة،لكانت تلك القابليّة من لوازم ذاته، وكانت تلك القابليّة أزليّة ـ ثبوت القابليّة يستلزم صحة وجود المقبول ـ فلو كانت قابليّة الحوادث أزليّة ـ لكان وجود الحوادث في الأزل ممكناً. إلا أن هذا محال؛ لأن الحوادث لها[٦] أول، والأزل لا أول له، والجمع بينهما

---

(١) انظر: الأربعين في أصول الدين، ص١٧٢.

(٢) نهاية الإقدام، ص١١٥.

(٣) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٤) هكذا في المطبوع، والصواب: لكانت، وتحقيقات الدكتور أحمد حجازي السقا لكتب الرازي وغيره تحقيقات رديئة، وهي كثيرة الأخطاء انظر نماذج أخرى، ص٣٣٠، ٣٤٠ من هذا البحث، وقد سمعت من بعض مشايخ الأشاعرة المعاصرين انتقاداً كبيراً لتحقيقاته، ووجدتُ ذلك عملياً، ولعل هذا ضريبة لنشر كتب أهل البدع!!.

(٥) الأربعين في أصول الدين، ص١٧١.

(٦) في الأصل [ما لها أول] والصواب ما أثبته للسياق.

محال»[١]. وهذا الدليل يسمى «**دليل القابليّة**».

*** المناقشة:**

أ ـ الصفات الاختياريّة هي «الأمور التي يتصف بها الرب ﷻ، فتقوم بذاته بمشيئته وقدرته، مثل كلامه، وسمعه، وبصره، وإرادته، ومحبته، ورضاه، ورحمته، وغضبه، وسخطه، ومثل خلقه، وإحسانه، وعدله، ومثل استوائه، ومجيئه، وإتيانه، ونزوله، ونحو ذلك من الصفات التي نطق بها الكتاب العزيز والسُّنَّة»[٢].

وهذه الصفات ثابتة لله تعالى بالقرآن والسُّنَّة وأقوال أئمة السلف وغيرهم، وسأذكر أمثلة لذلك فيما يلي:

أ ـ أدلة القرآن:

ـ قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَٰكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَٰكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓا۟﴾ [الأعراف: ١١]. «فهذا بيّن في أنّه إنما أمر الملائكة بالسجود بعد خلق آدم، لم يأمرهم في الأزل»[٣].

ـ وقال تعالى: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ ۖ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٥٩﴾﴾ [آل عمران: ٥٩]. «فإنما قال له: كن بعد أن خلقه من تراب لا في الأزل»[٤].

ـ وقال تعالى: ﴿فَلَمَّا جَآءَهَا نُودِىَ أَنۢ بُورِكَ مَن فِى ٱلنَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا﴾ [النمل: ٨]، وقال تعالى: ﴿فَلَمَّآ أَتَىٰهَا نُودِىَ مِن شَٰطِئِ ٱلْوَادِ ٱلْأَيْمَنِ فِى ٱلْبُقْعَةِ ٱلْمُبَٰرَكَةِ مِنَ ٱلشَّجَرَةِ أَن يَٰمُوسَىٰٓ إِنِّىٓ أَنَا ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٣٠﴾﴾ [القصص: ٣٠]. «فهذا بيّن في أنه إنما ناداه حين جاء، لم يكن النداء في الأزل»[٥]. والأمثلة في صفة الكلام كثيرة، ولهذا نكتفي بما تقدم[٦].

---

(١) الأربعين في أصول الدين، ص١٧١.
(٢) الصفات الاختياريّة، مجموع الفتاوى ٦/ ٢١٧.
(٣) رسالة الصفات الاختيارية، جامع الرسائل ٢/ ١٠.
(٤) المصدر السابق ٢/ ١١.
(٥) المصدر السابق ٢/ ١١.
(٦) انظر: المصدر السابق ٢/ ١٢ ـ ١٣.

ـ قال تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾﴾ [يس: ٨٢]، وقال تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّى فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ﴿٢٣﴾ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ وَٱذْكُر رَّبَّكَ إِذَا نَسِيتَ وَقُلْ عَسَىٰٓ أَن يَهْدِيَنِ رَبِّى لِأَقْرَبَ مِنْ هَٰذَا رَشَدًا ﴿٢٤﴾﴾ [الكهف: ٢٣، ٢٤]، وقال تعالى: ﴿وَإِذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِقَوْمٍ سُوٓءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُۥ﴾ [الرعد: ١١].

«فإن جوازم الفعل المضارع ونواصبه تخلصه للاستقبال، مثل «إن»، و«أن»، وكذلك «إذا» ظرف لما يستقبل من الزمان. فقوله: ﴿إِذَآ أَرَادَ﴾، ﴿أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾[1] ونحو ذلك يقتضي حصول إرادة مستقبليّة، ومشيئة مستقبليّة»[2].

ـ قال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمُ ٱتَّبَعُوا۟ مَآ أَسْخَطَ ٱللَّهَ وَكَرِهُوا۟ رِضْوَٰنَهُۥ﴾ [محمد: ٢٨] فهذه الآية تدل «على أن أعمالهم أسخطته، فهي سبب لسخطه، وسخطه عليهم بعد الأعمال لا قبلها»[3].

ـ قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ ﴿٢٢٢﴾﴾ [البقرة: ٢٢٢] وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَ فِى سَبِيلِهِۦ صَفًّا﴾ [الصف: ٤] ونحو ذلك.

فهذه الآيات تدل «على أن المحبة بسبب هذه الأعمال وهي جزاء لها، والجزاء إنما يكون بعد العمل والسبب»[4].

ـ وقال تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَٰكُمْ خَلَٰٓئِفَ فِى ٱلْأَرْضِ مِنۢ بَعْدِهِمْ لِنَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ ﴿١٤﴾﴾ [يونس: ١٤]. «ولام «كي» تقتضي أن ما بعدها متأخر عن المعلول، فنظره كيف يعملون هو بعد أن جعلهم خلائف»[5].

والآيات في هذا الموضوع كثيرة جداً ويدخل في ذلك:

* ما أخبر الله به من أفعاله المرتّبة: كقوله تعالى: ﴿وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ

---

(١) اختار المحقق «شاء» بدل «يشاء» الموجودة في (ز)، والذي أرى أن يشاء أصوب لأن المصنف ذكر الفعل المضارع ولم يذكر الفعل الماضي ولهذا يبدو الكلام متناقضاً إذا كان بالماضي.

(٢) رسالة الصفات الاختيارية، جامع الرسائل ٢/ ١٤.

(٣) المصدر السابق ٢/ ١٥.

(٤) المصدر السابق ٢/ ١٥.

(٥) المصدر السابق ٢/ ١٦.

فَتَرْضَىٰٓ ﴿٥﴾﴾ [الضحى: ٥]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ إِلَيْنَآ إِيَابَهُمْ ﴿٢٥﴾ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُم ﴿٢٦﴾﴾ [الغاشية: ٢٥، ٢٦]، وقوله تعالى: ﴿فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا ﴿٨﴾﴾ [الإنشقاق: ٨]، وقوله تعالى: ﴿أَنَّا صَبَبْنَا ٱلْمَآءَ صَبًّا ﴿٢٥﴾ ثُمَّ شَقَقْنَا ٱلْأَرْضَ شَقًّا ﴿٢٦﴾﴾ [عبس: ٢٥، ٢٦] ونحو ذلك[(١)].

* ما عُلق من أفعاله بشرط: كقوله تعالى: ﴿...وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا ﴿٢﴾ وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ﴾ [الطلاق: ٢، ٣]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ﴾[(٢)] [آل عمران: ٣١]، وقوله تعالى: ﴿لَعَلَّ ٱللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَٰلِكَ أَمْرًا ﴿١﴾﴾[(٣)] [الطلاق: ١].

ب ـ أدلة السُّنَّة:

ـ في حديث الشفاعة: يقول كل رسول إذا أتوا إليه: «**إن ربي قد غضب اليوم غضباً لم يغضب مثله، ولن يغضب بعده مثله**»[(٤)].

قال شيخ الإسلام: «فقال كل منهم: إن ربي قد غضب اليوم، وهو بيان أن الغضب حصل في ذلك اليوم لا قبله»[(٥)].

ـ عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «**يقول الله: قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين: نصفها لي ونصفها لعبدي، ولعبدي ما سأل، فإذا قال: الحمد لله رب العالمين، قال الله: حمدني عبدي. فإذا قال: الرحمٰن الرحيم، قال الله: أثنى عليّ عبدي. فإذا قال: مالك يوم الدين، قال الله: مجّدني عبدي، فإذا قال: إيَّاك نعبد وإيَّاك نستعين، قال الله: هذا بيني وبين عبدي ولعبدي ما سأل، فإذا قال: اهدنا الصراط المستقيم، صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضَّالِّين، قال الله: هؤلاء لعبدي ولعبدي ما سأل**»[(٦)].

---

(١) انظر: درء التعارض ٢/١٢٢١.
(٢) انظر عن هذه الآية: رسالة الصفات الاختياريّة، جامع الرسائل ٢/١٤.
(٣) انظر: درء التعارض ٢/١٢٤.
(٤) حديث الشفاعة، أخرجه البخاري، كتاب التفسير، سورة بني إسرائيل، باب ذرية من حملنا مع نوح، ورقمه (٤٧١٢)، الفتح ٨/٣٩٥، ومسلم، كتاب الإيمان، باب أدنى أهل الجنة منزلة، ورقمه (٣٢٢)، عن عدد من الصحابة.
(٥) رسالة الصفات الاختياريّة، جامع الرسائل ٢/٢٣.
(٦) رواه مسلم، كتاب الصلاة، باب وجوب قراءة الفاتحة، ورقمه (٣٩٥)، والترمذي، كتاب =

ـ عن أبي هريرة ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: «**ينزل ربنا كل ليلة حين يبقى ثلث الليل الأخير، فيقول: من يدعوني فأستجيب له؟ من يسألني فأعطيه؟ من يستغفرني فأغفر له؟**»(١). وقد جاء في حديث النزول قول وفعل في وقت معيّن(٢).

ـ عن أبي هريرة ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: «**ما أَذِنَ الله لشيء كأذنِه لنبي حسن الصوت يتغنَّى بالقرآن يجهر به**»(٣).

قال شيخ الإسلام ابن تيميّة: «أذِّنَ يَأذَنُ أَذَنَاً؛ أي: استمع يستمع استماعاً، كقوله: ﴿وَأَذِنَتْ لِرَبِّهَا وَحُقَّتْ ۝٢﴾ [الانشقاق: ٢] فأخبر أنه يسمع(٤) إلى هذا وهذا»(٥).

ـ عن أبي هريرة ﷺ أن رسول الله ﷺ قال فيما يرويه عن ربه ـ في حديث الولي ـ وفيه: «**ولا يزال عبدي يتقرب إليّ بالنوافل حتى أحبّه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي بها**»(٦).

«فأخبر أنه لا يزال يتقرب بالنوافل بعد الفرائض حتى يحبّه، و«حتى» حرف غاية، يدل على أنه يحبّه بعد تقربه بالنوافل والفرائض»(٧).

= التفسير، سورة الفاتحة، ورقمه (٢٩٥٣).

(١) رواه البخاري، كتاب التهجد، باب الدعاء والصلاة من آخر الليل، ورقمه (١١٤٥)، الفتح ٣/ ٢٩، وكتاب الدعوات، باب الدعاء نصف الليل، ورقمه (٦٣٢١)، الفتح ١١/ ١٢٨، وكتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَن يُبَدِّلُوا۟ كَلَـٰمَ ٱللَّهِ﴾ ورقمه (٧٤٩٤)، الفتح ١٣/ ٤٦٤، ورماه مسلم، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب الترغيب في الدعاء، ورقمه (٧٥٨)، وأبو داود، كتاب السُّنَّة، باب الرد على الجهميّة، ورقمه (٤٧٣٣).

(٢) انظر: رسالة الصفات الاختياريّة، جامع الرسائل ٢/ ٢٥.

(٣) رواه البخاري، كتاب فضائل القرآن، باب من لم يتغنّ بالقرآن، ورقمه (٥٠٢٣)، الصوت بالقرآن، رقمه ٧٩٢، وأبو داود، كتاب الوتر، باب استحباب الترتيل في القرآن، ورقمه (١٤٧٣)، والنسائي، كتاب الصلاة، باب التغني بالقرآن، ٢/ ١٨٠.

(٤) كذا في المطبوع، ولعل الصواب «يستمع»، بدليل السياق.

(٥) رسالة الصفات الاختياريّة، جامع الرسائل ٢/ ٢٦.

(٦) رواه البخاري، كتاب الرقاق، باب التواضع، ورقمه (٦٥٠٢)، الفتح ١١/ ٣٤٠.

(٧) رسالة الصفات الاختياريّة، جامع الرسائل ٢/ ٢٧.

ـ عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «**يضحك الله إلى رجلين يقتل أحدهما صاحبه، كلاهما يدخل الجنة**»[١].

ـ وفي حديث آخر من يدخل الجنّة: «**قال: فيضحك الله منه**»[٢].

والأحاديث الدالة على هذا الموضوع كثيرة جدّاً[٣].

وأقوال السلف في إثبات أفعاله الاختياريّة كثيرة منها:

ـ قال أبو بكر الخلال في كتاب «السُّنَّة»: «أخبرني يوسف بن موسى أن أبا عبد الله ـ يعني: أحمد بن حنبل ـ قيل له: أهل الجنة ينظرون إلى ربهم عز وجل ويكلمونه ويكلمهم؟ قال: نعم، ينظر وينظرون إليه، ويكلمهم ويكلمونه، كيف شاء وإذا شاء»[٤].

ـ عن عبد الله بن المبارك ـ أنه سأله سائل عن النزول ليلة النصف من شعبان، فقال عبد الله: يا ضعيف ليلة النصف؟ ينزل في كل ليلة، فقال الرجل: يا أبا عبد الرحمٰن كيف ينزل؟ أليس يخلو ذلك المكان؟ فقال عبد الله بن المبارك: «ينزل كيف شاء»[٥].

ومصادر السلف في الاعتقاد تقرر هذا الأمر بوضوح وصراحة[٦].

ومما تقدم يتبيّن أن الأدلة من الكتاب والسُّنَّة وأقوال السلف تدل على أن الله تعالى يفعل ما يشاء كيف يشاء، وأن فعله المرتبط بمشيئته يقتضي أن يوجد بعد أن لم يكن موجوداً، وليس في هذا شيء من النقص أبداً بل فعله في غاية الكمال

---

(١) رواه البخاري، كتاب الجهاد، باب الكافر يقتل المسلم، ورقمه (٢٨٢٦)، الفتح ٦/ ٣٩، ومسلم، كتاب الإمارة، باب بيان الرجلين يقتل أحدهما الآخر، ورقمه (١٨٩٠)، وابن ماجه، المقدمة، باب فيما أنكرت الجهميّة، ورقمه (١٩١). =

(٢) رواه البخاري، كتاب الرقاق، باب صفة الجنة والنار، ورقمه (٦٥٧٢)، وكتاب التوحيد، باب كلام الرب مع الأنبياء، ورقمه (٧٥١٢)، الفتح ١٣/ ٤٧٤، ومسلم، كتاب الإيمان، باب معرفة طريق الرؤية، ورقمه (١٨٢)، وابن ماجه، كتاب الزهد، باب صفة الجنّة، ورقمه (٤٣٢٩).

(٣) انظر: رسالة الصفات الاختيارية، جامع الرسائل ٢/ ٢٧ ـ ٢٨، درء التعارض ٢/ ١٢٦ ـ ١٤٦.

(٤) انظر: درء التعارض ٢/ ٢٩.

(٥) انظر: درء التعارض ٢/ ٢٧.

(٦) انظر في النقل عنهم: درء التعارض ٢٠ ـ ١١٥.

والجلال ولا يضرّ ذلك أن يسميه أهل الكلام «حلول الحوادث بذاته».

ودلالة القرآن والسُّنَّة على هذه الصفات يعترف بها أهل الكلام[1] لكنّهم ينفونها بسبب الشبهة العقليّة «حلول الحوادث بذاته تعالى».

واعتراف أهل الكلام بدلالة القرآن والسُّنَّة على هذه الصفات دليل على بطلان قولهم لمخالفته للشرع.

ب ـ أثرت شبهة قيام الحوادث بذاته تعالى على الأشاعرة فقالوا: إن صفات المعاني قديمة أزليّة، وأن تعلقاتها هي مجرد نسبة اعتباريّة لا وجود لها في الخارج.

والحقّ أن هذه الصفات ثابتة لله قبل وجود متعلقها، وأنه عند وجود متعلقها تتجدد له صفة أخرى غير الصفة السابقة دون انتفاء الصفة السابقة لوجود متعلقها.

ومن أمثلة ذلك:

* صفة العلم لله تعالى: «فإنه يعلم المحدثات قبل حدوثها، ويعلمها بعلم آخر حين وجودها»[2]، و«لا محذور في هذا، وإنما المحذور في أن لا يعلم الشيء حتى يكون، فإن هذا يستلزم أنه لم يكن عالماً، وأنه أحدث بلا علم، وهذا قول باطل»[3].

وقولنا بأن الله تعالى يعلم الشيء كائناً بعد وجوده مع علمه السابق به قبل وجوده، وأن علمه الثاني والأول ليس واحداً دل عليه القرآن الكريم، مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا ٱلْقِبْلَةَ ٱلَّتِى كُنتَ عَلَيْهَآ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ ٱلرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ﴾ [البقرة: ١٤٣]، وقوله تعالى: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُوا۟ ٱلْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ جَٰهَدُوا۟ مِنكُمْ وَيَعْلَمَ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴿١٤٢﴾﴾ [آل عمران: ١٤٢]، وقوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ ٱلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَيَتَّخِذَ مِنكُمْ شُهَدَآءَ﴾ [آل عمران: ١٤٠]، وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ فَتَنَّا ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ صَدَقُوا۟ وَلَيَعْلَمَنَّ ٱلْكَٰذِبِينَ ﴿٣﴾﴾ [العنكبوت: ٣] ـ إلى قوله ـ: ﴿وَلَيَعْلَمَنَّ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَيَعْلَمَنَّ

---

(١) انظر: درء التعارض ٣/٢ وما بعدها.

(٢) انظر: رسالة في تحقيق علم الله، جامع الرسائل ١/١٧٧ ـ ١٧٩.

(٣) الرد على المنطقيين، ص٤٦٤.

ٱلْمُنَٰفِقِينَ ﴿١١﴾﴾ [العنكبوت: ١١]، وقوله تعالى: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ ٱلْمُجَٰهِدِينَ مِنكُمْ وَٱلصَّٰبِرِينَ وَنَبْلُوَا۟ أَخْبَارَكُمْ ﴿٣١﴾﴾ [محمد: ٣١] وغيرها.

وقد «روي عن ابن عباس في قوله: ﴿إِلَّا لِنَعْلَمَ﴾؛ أي: لنرى، وروي: لنميّز، وهكذا قال عامة المفسرين: إلا لنرى ونميّز، وكذلك قال جماعة من أهل العلم، قالوا: لنعلمه موجوداً واقعاً بعد أن كان قد علم أنه سيكون، ولفظ بعضهم قال: العلم على منزلتين: علم بالشيء قبل وجود، وعلم به بعد وجود، والحكم للعلم به بعد وجوده لأنه يوجب الثواب والعقاب، قال: فمعنى قوله: ﴿لِنَعْلَمَ﴾؛ أي: لنعلم العلم الذي يستحق به العامل الثواب والعقاب، ولا ريب أنه كان عالماً سبحانه بأنه سيكون، لكن لم يكن المعلوم قد وجد، وهذا كقوله: ﴿قُلْ أَتُنَبِّـُٔونَ ٱللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [يونس: ١٨]؛ أي: بما لم يوجد، فإنه لو وجد لعلمه، فعلمه بأنه موجود ووجوده متلازمان، يلزم من ثبوت أحدهما ثبوت الآخر، ومن انتفائه انتفاؤه»[(١)][(٢)].

* صفة الإرادة لله تعالى: «فإنه لم يزل مريداً بإرادات متعاقبة، فنوع الإرادة قديم وأما إرادة الشيء المعين فإنما يريده في وقته، وهو سبحانه يقدر الأشياء ويكتبها ثم بعد ذلك يخلقها، فهو إذا قدرها علم ما سيفعله، وأراد فعله في الوقت المستقبل، لكن لم يرد فعله في تلك الحال، فإذا جاء وقته أراد فعله، فالأول عزم، والثاني قصد[(٣)].

* صفة السمع والبصر لله تعالى، قال شيخ الإسلام ابن تيميّة: «وقد دل الكتاب والسُّنَّة واتِّفاق سلف الأمة ودلائل العقل على أنه سميع بصير، والسمع والبصر لا يتعلق بالمعدوم، فإذا خلق الأشياء رآها سبحانه، وإذا دعاه عباده سمع دعاءهم وسمع نجواهم، كما قال تعالى: ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِى تُجَٰدِلُكَ فِى زَوْجِهَا وَتَشْتَكِىٓ إِلَى ٱللَّهِ وَٱللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَآ﴾ [المجادلة: ١]؛ أي: تشتكي إليه وهو يسمع التحاور ـ والتحاور تراجع الكلام ـ بينها وبين الرسول، قالت عائشة: «سبحان الذي وسع سمعه الأصوات لقد كانت المجادلة تشتكي إلى النبي ﷺ في جانب

(١) المصدر السابق، ص٤٦٦ ـ ٤٧٦.
(٢) انظر: موقف ابن تيميّة من الأشاعرة ٣/ ١٠٥٤ ـ ١٠٥٨.
(٣) تفسير سورة العلق، مجموع الفتاوى ١٦/ ٣٠٣.

البيت وإنه ليخفى عليّ بعض كلامها فأنزل الله: ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِى تُجَٰدِلُكَ فِى زَوْجِهَا وَتَشْتَكِىٓ إِلَى ٱللَّهِ وَٱللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَآ﴾ [المجادلة: ١]. »[(١)]، وقال تعالى لموسى وهارون: ﴿لَا تَخَافَآ إِنَّنِى مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ ﴿٤٦﴾﴾ [طه: ٤٦]، وقال: ﴿أَمْ يَحْسَبُونَ أَنَّا لَا نَسْمَعُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَىٰهُم ۚ بَلَىٰ وَرُسُلُنَا لَدَيْهِمْ يَكْتُبُونَ ﴿٨٠﴾﴾ [الزخرف: ٨٠][(٢)].

وهذه الصفات ثابتة بالعقل والنقل وهما يدلان على أن علمه وإرادته تعالى للشيء بعد وجود الفعل قدر زائد عن العلم والإرادة الأولى، ولا يضر هذه الصفات تسمية ذلك تغيراً أو حلولاً للحوادث، ولا يمنع من القول به ما دام أنه يدل على الكمال لله تعالى من غير نقص، وما دامت أدلة الكتاب والسُّنَّة تعضده[(٣)].

وأما التعلّق بين الصفة ومتعلقها فإمَّا أن يكون وجوداً وإما أن يكون عدماً، فإن كان عدماً ـ كما قالوا: بأنه أمر اعتباري لا وجود له في الخارج ـ فهو ليس بشيء، فيلزم على هذا أن تنتفي العلاقة بين العلم والمعلوم، والإرادة والمراد، والسمع والمسموع، والبصر والمرئي، وإذا انتفت العلاقة فلا يكون للصفات آثار أو علاقة بالمحدثات البتة، وهذا أشنع من قول الفلاسفة في عدم علم الله تعالى بالجزئيات. وإن كان التعلق وجوداً، فإما أن يكون قائماً بذات الله تعالى أو قائماً بذات غيره. والثاني يستلزم أن يكون ذلك الغير هو الذي يسمع ويرى ويعلم، فتعيّن أن ذلك السمع والعلم والرؤية الموجودة قائمة بذات الله تعالى، وهذا لا حيلة فيه[(٤)].

جـ ـ أنّ أهل الكلام مع مجاهدتهم للفرار من وصف الله تعالى بصفة فيها تجدد فقد قالوا بذلك في بعض أقوالهم. يقول الرازي: «ومن الناس من قال:

(١) رواه البخاري تعليقاً في كتاب التوحيد، باب «وكان الله سميعاً بصيراً»، الفتح ١٣/ ٣٧٢، ووصله الحافظ في تغليق التعليق ٥/ ٣٣٨ ـ ٣٣٩، ورواه أحمد في المسند ٦/ ٤٦، وابن ماجه في سننه ـ المقدمة، باب فيما أنكرت الجهميّة، ورقمه (١٨٨)، والنسائي، كتاب الطلاق، باب الظهار ٦/ ١٦٨، والحاكم في المستدرك ٢/ ٤٨١، وصححه الألباني في الإرواء ٧/ ١٧٥.

(٢) الرد على المنطقيين، ص٤٦٥.

(٣) انظر: موقف ابن تيميّة من الأشاعرة ٣/ ١٠٥٨ ـ ١٠٦٦.

(٤) انظر: رسالة الصفات الاختيارية، جامع الرسائل ٢/ ١٨.

إن أكثر طوائف العقلاء يقولون بهذا المذهب[١]، وإن كانوا ينكرونه باللسان.

أما المعتزلة فمذهب: «أبي علي» و«أبي هاشم» وأتباعهما: أنه تعالى مريد بإرادة حادثة، لا في محل. وكاره للمعاصي والقبائح بكراهة محدثة، لا في محل. وهذه الإرادات والكراهات وإن كانت موجودة لا في محل إلّا أن صفة المريديّة والكارهيّة تحدث في ذات الله تعالى، وهذا قول بحدوث الحوادث في ذات الله تعالى.

وأيضاً: إذا حضر المرئي والمسموع، حدث في ذات الله تعالى صفة السامعيّة والمبصريّة. بل المعتزلة لا يطلقون لفظ الحدوث، وإنما يطلقون لفظ التجدد، وهذا نزاع في العبارة.

وأما أبو الحسن البصري فإنه يثبت علوماً متجددة في ذات الله تعالى بحسب تجدد المعلومات.

وأما الأشعريّة، فإنهم يثبتون النسخ، ويفسرونه بأنه رفع الحكم الثابت أو انتهاء الحكم، وعلى التقديرين فإنه اعتراف بوقوع التغيّر لأن الذي ارتفع وانتهى فقد عدم بعد وجوده، وأيضاً: يقولون: إنه تعالى عالم بعلم واحد، ثم إنه قبل وقوع المعلوم يكون متعلقاً بأنه سيقع، وبعد وقوعه يزول ذلك التعلق، ويصير متعلقاً بأنه واقع، وهذا تصريح بتغيّر هذه التعلقات.

ويقولون أيضاً: إنه قدرته كانت متعلقة بإيجاد الموجودات المعين من الأزل فإذا وجد ذلك الشيء، ودخل ذلك الشيء في الوجود انقطع ذلك التعلق لأن الموجود لا يمكن إيقاعه. فهذا اعتراف بأن ذلك التعلق قد زال.

وكذا أيضاً: الإرادة الأزليّة كانت متعلقة بترجيح وجود الشيء على عدمه في ذلك الوقت المعيّن، فإذا ترجّح ذلك الشيء في ذلك الوقت، امتنع بقاء ذلك التعلق؛ لأن ترجح المترجح محال.

وأيضاً: توافقنا على أن المعدوم لا يكون مرئياً ولا مسموعاً، فالعالم قبل أن كان موجوداً لم يكن مرئياً، ولا كانت الأصوات مسموعة، وإذا خلق الألوان والأصوات صارت مرئية ومسموعة، فهذا اعتراف بحدوث هذه التعلقات، ولو أن

---

(١) المذهب هو أنه تعالى تقوم بذاته الحوادث.

جاهلاً التزم كون المعدوم مرئياً ومسموعاً، قيل له: الله تعالى هل كان يرى العالم وقت عدمه معدوماً أو كان يراه [موجوداً][١]؟ لا سبيل إلى القسم الثاني لأن رؤية المعدوم موجوداً غلط، وهو على الله تعالى محال. ثم إذا أوجده فإنه يـراه موجوداً لا معدوماً وإلا عاد حيث الغلط، فعلمنا: أنه تعالى كان يرى العالم وقت عدمه معدوماً، ووقت وجوده موجوداً، وهذا يوجب ما ذكرناه»[٢].

د ـ لما ثبتت أدلة الصفات الاختياريّة عند أهل السُّنَّة قالوا بمدلولها وهو ثبوتها لله تعالى وأنها صفات كمال لا نقص فيها بوجه من الوجوه حتى لو أطلق عليها المتكلمون «حـوادث» أو «تغيّراً» أو غير ذلك. ومن ثمَّ ردّوا على أدلة المتكلمين في نفيهم لهذه الصفات. وكان ردّهم على النحو التالي:

* أمّا دليل حدوث الأجسام، وأن الصفات لو قامت به لم يخل منها، وما لم يخل من الحوادث فهو حادث، فقد تقدّم نقده وبيان فساد مقدماته[٣].

* وأما قصـة الخليل عليه السلام فلا حجـة لهم فيها بل هي حجّة عليهم لا لهم، «فقد أخبر الله في كتابه أنه من حيث بزغ الكوكب والقمر والشمس، وإلى حين أفولها، لم يقل الخليل: لا أحب البازغين، ولا المتحركين، ولا المتحولين، ولا أحب من تقوم به الحركات ولا الحوادث، ولا قال سيِّئاً مما يقوله النفاة، حتى أفل الكوكب والشمس والقمر.

والأفول باتفاق أهل اللغة والتفسير، هو المغيب والاحتجاب، بل هذا معلوم بالاضطرار من لغة العرب التي نزل بها القرآن، وهو المراد باتفاق العلماء.

فلم يقل إبراهيم: لا أحب الآفلين، حتى أفل وغاب عن الأبصار فلم يبق مرئياً ولا مشهوداً، فحينئذٍ قال: لا أحب الآفلين، وهذا يقتضي أن كونه متحركاً متنقلاً تقوم به الحوادث؛ بل كونه جسماً متحركاً تقوم به الحوادث، لم يكن دليلاً عند إبراهيم على نفي محبته.

---

(١) في الأصل [وجوداً] والمثبت يقتضيه السياق.

(٢) الأربعين في أصول الدين، ص١٦٨ ـ ١٦٩، وقد دافع بعض المتكلمين عن هذه اللوازم انظر، مثلاً: شرح المواقف، ص٦٢ ـ ٦٣، ت: المهدي.

(٣) انظر: ص٢٠١.

فإن كان إبراهيم إنما استدل بالأفول على أنه ليس هو رب العالمين كما زعموا لزم من ذلك أن يكون ما تقدم الأفول من كونه متحركاً متنقلاً تحله الحوادث بل ومن كونه جسماً متحيزاً[١] لم يكن دليلاً عند إبراهيم على أنه ليس رب العالمين وحينئذٍ فيلزم أن تكون قصة إبراهيم حجّة على نقيض مطلوبهم لا على نفس مطلوبهم[٢].

* وأمّا كون هذه الصفات يلزم منها التغيّر وهو محال على الله، فإن التغيّر لفظ مجمل، يقول شيخ الإسلام ابن تيميّة: «التغيّر في اللغة المعروفة لا يراد به مجرد كون المحل قامت به الحوادث، فإن الناس لا يقولون للشمس والقمر والكواكب إذا تحركت، إنها قد تغيّرت، ولا يقولون للإنسان إذا تكلم ومشى إنه تغيّر، ولا يقولون إذا طاف وصلّى وأمر ونهى وركب: إنه تغيّر إذا كان ذلك عادته بل إنما يقولون: «تغيّر» لمن استحال من صفة إلى صفة؛ كالشمس ما زال نورها ظاهراً، لا يقال: إنها تغيّرت، فإذا اصفرَّت، قيل قد تغيّرت، وكذلك الإنسان إذا مرض أو تغيّر جسمه بجوع أو تعب، قيل: قد تغيّر، وكذلك إذا تغيّر خلقه ودينه مثل أن يكون فاجراً فيتوب ويصير برّاً أن يكون براً فينقلب فاجراً فإنه يقال: قد تغيّر»[٣].

ثم قال: «وإذا كان هذا معنى التغيّر، فالرب تعالى لم يزل ولا يزال موصوفاً بصفات الكمال منعوتاً بنعوت الجلال والإكرام، وكماله من لوازم ذاته، فيمتنع أن يزول عنه شيء من صفات كماله، ويمتنع أن يصير ناقصاً بعد كماله.

وهذا الأصل، عليه يدل قول السلف وأهل السُّنَّة: إنه لم يزل متكلماً إذا شاء، ولم يزل قادراً، ولم يزل موصوفاً بصفات الكمال، ولا يزال كذلك، فلا يكون متغيّراً»[٤].

* وأمّا دليل الكمال والنقصان؛ فالجواب عنه من وجوه:

«**أحدهما**: أن هؤلاء يقولون: نفي النقص عنه لم يعلم بالعقل وإنما علم

---

(١) في الأصل «متميزاً» ولعل ما أثبتناه هو الصواب ليستقيم المعنى.

(٢) رسالة الصفات الاختيارية، جامع الرسائل ٢/ ٥٠ ـ ٥١.

(٣) المصدر السابق ٢/ ٤٤ ـ ٤٥.

(٤) المصدر السابق، نفس الجزء والصفحة.

بالإجماع، وعليه اعتمدوا في نفي النقص هنا، فيعود الأمر إلى احتجاجهم بالإجماع.

ومعلوم أن الإجماع لا يحتج به في موارد النزاع، فإن المنازع لهم يقول: أنا لم أوافقكم على نفي هذا المعنى، وإن وافقتكم على إطلاق القول بأن الله منزّه عن النقص، فهذا المعنى عندي ليس بنقص، ولم يدخل فيما سلّمته لكم، فإن بينتم بالعقل أو السمع انتفاءه وإلا فاحتجاجكم بقولي ـ مع أني لم أرد ذلك ـ كذب عليّ، فإنكم تحتجّون بالإجماع، والطائفة المثبتة من أهل الإجماع وهم لم يسلموا هذا.

الثاني: أن يقال: لا نسلم أن عدم هذه الأمور قبل وجودها نقص، بل لو وجدت قبل وجودها لكان نقصاً. مثال ذلك: تكليم الله لموسى عليه السلام ونداؤه له، فنداؤه حين ناداه صفة كمال، ولو ناداه قبل أن يجيء لكان ذلك نقصاً، فكل منها كمال حين وجوده، ليس بكمال قبل وجوده، بل وجوده قبل الوقت الذي تقتضي الحكمة وجوده فيه نقص.

الثالث: أن يقال: لا نسلم أن عدم ذلك نقص، فإن ما كان حادثاً امتنع أن يكون قديماً، وما كان ممتنعاً لم يكن عدمه نقصاً، وإنما النقص فوات ما يمكن من صفات الكمال.

الرابع: أن هذا يَرِدُ في كل ما فعله الرب وخلقه، فيقال: خَلْق هذا إن كان نقصاً فقد اتَّصف بالنقص، وإن كان كمالاً فقد كان فاقداً له. فإن قلتم: صفات الأفعال عندنا ليست بنقص ولا كمال. قيل: إذا قلتم ذلك أمكن المنازع أن يقول، هذه الحوادث ليست نقصاً ولا كمالاً.

الخامس: أن يقال: إن عُرض على العقل الصريح ذات يمكنها أن تتكلم بقدرتها وتفعل ما تشاء بنفسها، وذات لا يمكنها أن تتكلم بمشيئتها ولا تتصرف بنفسها البتة، بل هي بمنزلة الزَمِن الذي لا يمكنه فعل يقوم به باختياره، قضى العقل الصريح بأن هذه الذات أكمل، وحينئذٍ فأنتم الذين وصفتم الرب بصفة النقص، والكمال في اتِّصافه بهذه الصفات، لا في نفي اتِّصافه بها»[1].

---

(١) رسالة الصفات الاختياريّة، جامع الرسائل ٢/ ٣٤ ـ ٣٦.

* وأما دليل القابليّة، فالجواب عنه ـ أيضاً ـ من وجوه:

«**أحدها**: أن يقال: وجود الحوادث دائماً إما أن يكون ممكناً وإما أن يكون ممتنعاً فإن كان ممكناً أمكن قبولها والقدرة عليها دائماً، وحينئذٍ فلا يكون وجود جنسها في الأزل ممتنعاً، بل يمكن أن يكون جنسها مقدوراً مقبولاً، وإن كان ممتنعاً فقد امتنع وجود حوادث لا تتناهى، وحينئذٍ فلا تكون في الأزل ممكنة: لا مقدورة ولا مقبولة. وحينئذٍ فلا يلزم من امتناعها في الأزل امتناعها بعد ذلك.

فإن الحوادث موجودة؛ فلا يجوز أن يقال بدوام امتناعها، وهذا تقسيم حاصر يبيّن فساد هذه الحجة.

الثاني: أن يقال: لا ريب أن الرب تعالى قادر، فإما أن يقال: إنه لم يزل قادراً، وإما أن يقال: بل صار قادراً بعد أن لم يكن. فإن قيل: لم يزل قادراً، ـ وهو الصواب ـ . فيقال: إذا كان لم يزل قادراً، فإن كان المقدور لم يزل ممكناً أمكن دوام وجود الممكنات، فأمكن دوام وجود الحوادث، وحينئذٍ فلا يمتنع كونه قابلاً لها في الأزل.

وإن قيل: بل كان الفعل ممتنعاً ثم صار ممكناً، قيل: هذا جمع بين النقيضين، فإن القادر لا يكون قادراً على ممتنع، فيكف يكون قادراً مع كون المقدور ممتنعاً؟ ثم يقال: بتقدير إمكان هذا كما قيل: هو قادر في الأزل على ما يمكن فيما لا يزال، قيل: وكذلك في القبول، يقال: هو قابل في الأزل لم يمكن فيما لا يزال.

الثالث: أنه سبحانه إذا قيل: هو قابل لما في الأزل، فإنما هو قابل لما هو قادر عليه يمكن وجوده، فإن ما يكون ممتنعاً لا يدخل تحت القدرة، فهذا ليس بقابل له.

الرابع: أن يقال: هو قادر على حدوث ما هو مباين له من المخلوقات. ومعلوم أن قدرة القادر على فعله القائم به أولى من قدرته على المبائن له، وإذا كان الفعل لا مانع منه إلا ما يمتنع مثله لوجود المقدور المباين، ثم ثبت أن المقدور المباين هو ممكن وهو قادر عليه، فالفعل أن يكون ممكناً مقدوراً أولى»[١].

(١) رسالة الصفات الاختياريّة، جامع الرسائل ٢/٤١ ـ ٤٣.

هـ ـ أنّ السلف الصالح يفرقون بين الفعل والمفعول، فمخلوقات الله تعالى هي آثار فعله، منفصلة عنه، وليست هي فعله الذي هو صفته.

وقد عقد البخاري ـ رحمه الله تعالى ـ باباً في كتاب التوحيد من صحيحه، وهو: «باب ما جاء في تخليق السمٰوات والأرض وغيرهما من الخلائق وهو فعل الرب تبارك وتعالى وأمره، فالرب بصفاته وفعله وأمره هو الخالق المكوِّن غير مخلوق، وما كان بفعله وأمره وتكوينه وتخليفه فهو مفعول مخلوق مكوَّن»[١].

وقد بيَّن الحافظ ابن حجر مراد البخاري في تعليقه على هذا الباب فقال: «وسياق المصنف يقتضي التفرقة بين الفعل وما ينشأ عن الفعل، فالأول من صفة الفاعل، والباري غير مخلوق فصفاته غير مخلوقة، وأما مفعوله وهو ما ينشأ عن فعله فهو مخلوق»[٢].

وقد استدل البخاري ـ رحمه الله تعالى ـ على التفريق بين الفعل والمفعول بقوله تعالى: ﴿مَّآ أَشۡهَدتُّهُمۡ خَلۡقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَلَا خَلۡقَ أَنفُسِهِمۡ﴾ [الكهف: ٥١]، ووجه الدلالة من هذه الآية هو أنه ميّز بين الخلق وبين السمٰوات والأرض والنفس فالخلق شيء، والسمٰوات والأرض والنفس شيء آخر، فلم يجعل الفعل وهو الخلق هو المفعول وهو السمٰوات والأرض والنفس[٣]. وهذا الاستدلال صحيح بيّن الدلالة.

كما يدل على التفريق بين الفعل والمفعول أن الرسول ﷺ كان يستعيذ بأفعال الرب وصفاته كما في قوله ﷺ: «**اللَّهُمَّ أعوذ برضاك من سخطك، وبمعافاتك من عقوبتك، وأعوذ بك منك لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك**»[٤] فاستعاذ بمعافاته وبرضاه، ولو كان الفعل هو المفعول لكانت هذه الاستعاذة بالمخلوق وهي لا تجوز إجماعاً فدل ذلك على أن الفعل غير

---

(١) صحيح البخاري، مع الفتح، ١٣/٤٣٨، رقم الكتاب ٩٧، ورقم الباب ٢٧.

(٢) فتح الباري ١٣/ ٤٣٩.

(٣) انظر: خلق أفعال العباد (ضمن عقائد السلف)، ص٢١١.

(٤) رواه مسلم، كتاب الصلاة، باب ما يقال في الركوع والسجود، واللفظ له، برقم (٨٤٦)، وأبو داود، كتاب الصلاة، باب في الدعاء في الركوع والسجود، ورقمه (٨٧٩)، والترمذي، كتاب الدعوات، باب رقم (٧٨)، والنسائي، الافتتاح، باب نوع آخر من الدعاء في السجود، ومالك في الموطأ، كتاب القرآن، باب ما جاء في الدعاء.

المفعول، وقد بيّن شيخ الإسلام ابن تيميّة أن هذا هو مذهب أهل السُّنَّة فقال: «وأئمة السُّنَّة وجمهورهم يقولون إن الله خالق هذا كله، والخلق عندهم ليس هو المخلوق، فيفرقون بين كون أفعال العباد مخلوقة مفعولة للرب، وبين أن يكون نفس فعله الذي هو مصدر فَعلَ يفعل فعلاً فإنها فعل العبد بمعنى المصدر وليست فعلاً للرب تعالى بهذا الاعتبار بل هي مفعولة له، والرب تعالى لا يتصف بمفعولاته»(١).

٤ ـ شبهة التشبيه والتمثيل:

يرى أهل الكلام أنّ الإلٰه «لا يشبه شيئاً بوجه من الوجوه»(٢)، وقد ذكروا صور مماثلة المحدثات التي تستحيل على الله تعالى وهي: الجسم، والعرض، والمكان، والجهة، والتحيّز، والتقيُّد بالزمان، وحلول الحوادث به، والصغر، والكبر، والأغراض(٣).

وقد ذكر الشهرستاني أن هذه الصور العشرة منفيّة عن الله تعالى حيث إن الله تعالى لا يشبهه شيئاً من المخلوقات ولا يشبهه شيء منها فقال: «فمذهب أهل الحق أن الله سبحانه لا يشبهه شيئاً من المخلوقات ولا يشبهه شيء منها بوجه من وجوه المشابهة والمماثلة ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾ [الشورى: ١١]، فليس الباري سبحانه بجوهر ولا جسم ولا عرض ولا في مكان، ولا في زمان ولا قابلٍ للأعراض ولا محلٍ للحوادث»(٤).

وكذلك ذكر النسفي نفي ذلك عن الله تعالى؛ إذ يقول: «ولما ثبت بما مر من الكلام أنه تعالى ليس بعرض ولا جوهر ولا جسم، ثبت أنه لا مشابهة بين الله تعالى وبين شيء من المخلوقات»(٥).

ونلاحظ أن أهل الكلام يركزون على نفي المشابهة إلى درجة أنهم خالفوا

---

(١) منهاج السُّنَّة ٣/ ١١٢، وانظر: أقوم ما قيل في القضاء والقدر الحكمة والتعليل، مجموع الفتاوى ٨/ ١٢١ ـ ١٢٣.
(٢) درء التعارض ٧/ ١٨٣.
(٣) انظر: الإرشاد، ص٣٦، وما بعدها، وتحفة المريد، ص٩٦، وشرح الخريدة، ص٤٠.
(٤) نهاية الإقدام، ص١٠٣.
(٥) تبصرة الأدلة ١/ ١٤٢.

طريقة الرسل عليهم السلام حيث اشتغلوا بالنفي المفصل والإثبات المجمل[١] كما نلاحظ أن نفي المشابهة ـ عندهم ـ أصبح عاماً حتى للقدر المشترك الذي سبق الكلام فيه.

وقد نفى أهل الكلام صفات الله تعال بناء على أنه يلزم من إثباتها مشابهة الله تعالى للمخلوقات، فالمعتزلة يقولون: كل ما أثبت لله صفة قديمة فهو مشبه ممثل؛ لأنه أثبت للإله مثلاً قديماً، فالتشبيه والتمثيل ـ عندهم ـ المشاركة في أخص الأوصاف، وأخص الأوصاف ـ عندهم ـ القدم[٢].

وقد قالوا ـ أيضاً ـ: «إن الصفات بما فيها صفات المعاني لا تقوم إلا بجسم متحيّز، والجسم مركب من أجزائه، والأجسام متماثلة، فلو قامت به الصفات للزم أنه مماثلاً لسائر الأجسام، وهذا هو التشبيه»!!.

كما أن الأشاعرة والماتريديّة الذين يثبتون صفات المعاني يقولون في الصفات الذاتيّة الخبريّة أنها لا تقوم إلا بجسم، والأجسام متماثلة فيلزم التشبيه، أما صفات المعاني فإنها لا تستلزم التجسم ـ عندهم ـ، أما أفعاله الاختياريّة فإنها تستلزم قيام الحوادث بذاته تعالى، وهي عند الطائفتين منفيّة لأنها تستلزم تشبيهه بالمحدثات.

وعندما نتأمل في تطبيق أهل الكلام لنفي المشابهة عن الله تعالى نجد أنهم قد اختلفوا كما تقدم حيث رأى بعضهم أن صفات المعاني تستلزم التشبيه ورأى غيرهم أنها لا تستلزمه، فما هو الضابط عندهم الذي يمكن أن نثبت به بعض الصفات وننفي عنها مشابهة المخلوقات، وننفي به الأخرى ونرى أنها تستلزم مشابهة المخلوقات؟.

والذي أراه أن أهل الكلام لا يوجد لديهم ضابط عند التطبيق حيث نجد أن المعتزلة يثبتون وجود الله تعالى مع أن الإنسان موجود أيضاً، ومع هذا لا ينفون عن الله تعالى أنه موجود لهذه المشابهة؟!، كما أن الأشاعرة يثبتون له صفات المعاني، ويدعون أنها لا تستلزم التشبيه مع أن الإنسان له علم وإرادة

---

(١) انظر: التدمرية، ص١٢ وما بعدها.، ت: السعوي. وانظر مثالاً لذلك عن المعتزلة: مقالات الإسلاميين ١/ ٢٣٥.

(٢) انظر: تبصرة الأدلة ١/ ١٤٣. والتدمريّة، ص١١٧، ت: السعوي.

وقدرة وحياة وكلام وسمع وبصر، فلماذا لا تستلزم هذه الصفات المشابهة؟ ومع نفيهم المشابهة عما يثبتونه فهم يقولون إنّ الصفات الذاتيّة الخبرية تستلزم التشبيه، وفي الحقيقة لا يوجد هناك فرق صحيح بين ما يثبتونه وبين ما ينفونه.

*** المناقشة:**

أ ـ أخطأ أهل الكلام عندما ظنوا أن إثبات الصفات يستلزم التمثيل، فإنّ إثبات الصفات يملأ نصوص الكتاب والسُّنَّة، ولا يمكن أن يكون ظاهر القرآن والسُّنَّة يدلان على الكفر (التمثيل)، «والذين يجعلون ظاهرها ـ أي: النصوص ـ ذلك يغلطون من وجهين:

١ ـ تارة يجعلون المعنى الفاسد ظاهر اللفظ، حتى يجعلون محتاجاً إلى تأويل يخالف الظاهر، ولا يكون كذلك.

٢ ـ وتارة يردون المعنى الحق الذي هو ظاهر اللفظ، لاعتقادهم أنه باطل»[١].

والمعتزلة عندما أثبتوا أن الله تعالى حيّ، عالم، قادر لم يكن مرادهم أنه مثل المخلوق الذي هو حيّ، عالم، قادر.

وكذلك الأشاعرة والماتريديّة لما أثبتوا صفات المعاني لم يكن مرادهم أنها مثل صفات المخلوق.

وإذا كان إثبات أنه حيّ، عالم، قادر، وإثبات صفات المعاني لا يلزم منه التمثيل فكذلك إثبات سائر الصفات الذاتية الخبريّة والاختياريّة لا يلزم منه التمثيل.

ولهذا فالقول في الصفات كالقول في الذات، والقول في بعض الصفات كالقول في بعض[٢].

واتفاق الأسماء لا يوجب تماثل المسميات، فإن الاتفاق في الاسم العام لا يقتضي التماثل في مسمَّى ذلك الاسم عند الإضافة والتقييد والتخصيص، «فلا يقول عاقل: إذا قيل: إن العرش شيء موجود، وإن البعوض شيء موجود إن هذا

---

(١) التدمريّة، ص٦٩، ت: السعوي.

(٢) انظر: التدمريّة، ص٣١ ـ ٤٦ مع ذكر أمثلة للتطبيق.

مثل هذا لاتفاقهما في مسمَّى «الشيء» و«الوجود» لأنه ليس في الخارج شيء موجود غيرهما يشتركان فيه، بل الذهن يأخذ معنى مشتركاً كليّاً هو مسمى الاسم المطلق، وإذا قيل: هذا موجود وهذا موجود، فوجود كلّ منهما يخصه لا يشركه فيه غيره، مع أن الاسم حقيقة في كلّ منهما»(١).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «ولهذا سمَّى الله نفسه بأسماء وسمَّى صفاته بأسماء فكانت تلك الأسماء مختصة به إذا أضيفت إليه لا يشركه فيها غيره، وسمَّى بعض مخلوقاته بأسماء مختصة بهم مضافة إليهم توافق تلك الأسماء إذا قطعت عن الإضافة والتَّخصيص، ولم يلزم من اتِّفاق الاسمين تماثل مسمَّاهما واتحاده عند الإطلاق والتجريد عند الإضافة والتخصيص، لا اتفاقهما، ولا تماثل المسمَّى عند الإضافة والتخصيص، فضلاً عن أن يتحد مسمَّاهما عند الإضافة والتخصيص»(٢).

ثم ذكر أمثلة كثيرة منها:

أن الله تعالى «سمى نفسه حيّاً فقال: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ﴾ [البقرة: ٢٥٥] وسمى بعض عباده حيّاً، فقال: ﴿يُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ ٱلْمَيِّتَ مِنَ ٱلْحَىِّ﴾ [يونس: ٣١]، وليس هذا الحيّ مثل هذا الحيّ لأن قوله: ﴿ٱلْحَىُّ﴾ اسم لله مختص به، وقوله: ﴿يُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ﴾ اسم للحي المخلوق مختص به، وإنما يتفقان إذا أطلقا وجُرّدا عن التخصيص، ولكن ليس للمطلق مسمَّى موجود في الخارج، ولكن العقل يفهم من المطلق قدراً مشتركاً بين المُسَمَّيَيْن، وعند الاختصاص يقيّد ذلك بما يتمّيز به الخالق عن المخلوق والمخلوق عن الخالق»(٣).

وقال ـ أيضاً ـ: «وكذلك سمى الله نفسه عليماً حليماً، وسمى بعض عباده حليماً عليماً، فقال: ﴿وَبَشَّرُوهُ بِغُلَٰمٍ عَلِيمٍ ﴿٢٨﴾﴾ [الذاريات: ٢٨]؛ يعني: إسحاق، وسمى آخر حليماً، فقال: ﴿فَبَشَّرْنَٰهُ بِغُلَٰمٍ حَلِيمٍ ﴿١٠١﴾﴾ [الصافات: ١٠١]؛ يعني: إسماعيل وليس العليم كالعليم ولا الحليم كالحليم...

(١) التدمريّة، ص٢٠ ـ ٢١، ت: السعوي.
(٢) المصدر السابق، ص٢١، ت: السعوي.
(٣) المصدر السابق، ص٢١ ـ ٢٢، ت: السعوي.

وسمى نفسه بالرؤوف الرحيم فقال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ بِٱلنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴿٦٥﴾﴾ [الحج: ٦٥]، وسمى بعض عباده رؤوفاً رحيماً فقال: ﴿لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴿١٢٨﴾﴾ [التوبة: ١٢٨] وليس الرءوف كالرءوف ولا الرحيم كالرحيم»[1].

وقال: «وكذلك وصف نفسه بالإرادة، ووصف عبده بالإرادة فقال: ﴿تُرِيدُونَ عَرَضَ ٱلدُّنْيَا وَٱللَّهُ يُرِيدُ ٱلْأَخِرَةَ﴾ [الأنفال: ٦٧]. . . ووصف نفسه بالرضا ووصف عبده بالرضا فقال: ﴿رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ﴾ [المائدة: ١١٩]»[2][3].

ب ـ ورد في القرآن الكريم نفي التمثيل وما في معناه كالند والشريك والعديل والمساوي والكفؤ والسمي كما قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾ [الشورى: ١١]، وقال في الند: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا۟ لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٢٢﴾﴾ [البقرة: ٢٢]، وقال في الشريك: ﴿سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿١٨﴾﴾ [يونس: ١٨]، وقال في العديل: ﴿ثُمَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ ﴿١﴾﴾ [الأنعام: ١]، وقال في المساوي: ﴿تَٱللَّهِ إِن كُنَّا لَفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴿٩٧﴾ إِذْ نُسَوِّيكُم بِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٩٨﴾﴾ [الشعراء: ٩٧، ٩٨]، وقال في الكفؤ: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴿٤﴾﴾ [الإخلاص: ٤]، وقال في السمي: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا ﴿٦٥﴾﴾ [مريم: ٦٥].

ولم يرد في القرآن نفي أو ذم للتشبيه[4].

وقد نبَّه على ذلك شيخ الإسلام ابن تيميّة إذ يقول: «إن نفي التشبيه من كل وجه هو التعطيل والجحود لرب العالمين، كما عليه المسلمون متفقون، كما أن إثباته مطلقاً هو جعل الأنداد لرب العالمين، لكن من الناس من لا يفهم هذا ولا يعتقد أن لفظ التشبيه يدل على التمثيل المنفي عن الله؛ إذ لفظ التشبيه فيه عموم وخصوص. . . ومن هنا ضل فيه أكثر الناس؛ إذ ليس له حد محدود. وما هو[5] منتفٍ بالاتفاق بين المسلمين، بل بين أهل الملل كلهم، بل بين جميع العقلاء

---

(١) المصدر السابق، ص٢٢ ـ ٢٣، ت: السعوي.

(٢) التدمريّة، ص٢٥، ٢٦، ت: السعوي.

(٣) انظر: التدمرية، ص٢١ ـ ٣٠، ت: السعوي.

(٤) انظر: التدمرية، ص١١٧، ت: السعوي.

(٥) قال المحمود: كذا في المخطوطة، ولعل صحة العبارة [منه ما هو].

المقرين بالله، معلوم بضرورة العقل، ومنه ما هو ثابت بالاتفاق بين المسلمين، بل بين أهل الملل كلهم، بل بين جميع العقلاء (المقرين)[١] بالصانع، فلما كان لفظ التشبيه يقال على ما يجب انتفاؤه وعلى ما يجب إثباته لم يرد الكتاب والسُّنَّة به مطلقاً، لا في نفي ولا إثبات، ولكن جاءت النصوص في النفي بلفظ المثل والكفو والند والسمي. . .» ثم ذكر الآيات السابقة، ثم قال: «فلا يخلو إما أن يكون النفي من ذلك مختصاً بالمماثل من كل وجه، وهو المكافئ له من كل وجه فقط والمساوي والمعادل والمكافئ له من كل وجه، أو يكون النفي عاماً في المماثلة ولو من بعض الوجوه، والمكافئ ولو من بعض الوجوه، ولا يجوز أن يكون النفي مختصاً بالقسم الأول لأن هذا لم يعتقده أحد من البشر، وهو سبحانه ذم ونهي عما هو موجود في البشر، ولأن النبي ﷺ قال له رجل: ما شاء الله وشئت، فقال: أجعلتني لله ندّاً، بل ما شاء الله وحده، فثبت أن هذه الأسماء المنفية تعم المثل والكفو والند والشريك والعديل ولو من بعض الوجوه، وهذا هو الحق؛ وذلك لأن المخلوقات وإن كان فيها شبه من بعض الوجوه في مثل معنى الوجود والحي والعليم والقدير، فليس[٢] مماثلة بوجه من الوجوه ولا مكافئة، بل هو سبحانه له المثل الأعلى في كل ما يثبت له ولغيره، ولما ينفي عنه وعن غيره، لا يماثله غيره في إثبات شيء ولا نفيه، بل المثبت له من الصفات الوجوديّة المختصة بالله، التي تعجز عقول البشر عن معرفتها، وألسنتهم من صفتها ما لا يعلمه إلا الله مما لا نسبة إلى علمه من الأمر المشتبه المشترك إليه. والمنفي عنه لا بد أن يستلزم وصفاً ثبوتياً كما قررنا هذا في غير هذا الموضع، ومنافاته لذلك المنفي وبعده عنه، ومنافاة صفاته الوجوديّة له فيه من الاختصاص الذي لا يشركه فيه أحد ما لا يعلمه أيضاً إلا هو، بخلاف لفظ التشبيه فإنه يقال على ما يشبه غيره لو من بعض الوجوه البعيدة، مما يجب القول به شرعاً وعقلاً بالاتفاق، ولهذا [لما] عرف الأئمة ذلك، وعرفوا حقيقة قول الجهميّة وأن نفيهم لذلك من كل وجه مستلزم لتعطيل الصانع وجحوده، كانوا يبينون ما في كلامهم من النفاق والتعطيل، ويمتنعون عن إطلاق لفظهم العليل لما

---

(١) قال المحمود: في المخطوطة [للتقرير] ولعل الصواب ما أثبته.

(٢) قال المحمود: كذا، ولعل الصواب: فليست.

فهموه من مقصودهم وإن لم يفهمه أهل الجهل والتضليل»[١].

ومن خلال ما سبق يتبيَّن أن هناك فرقاً بين التشبيه والتمثيل، فالتشابه يمكن أن يحصل بدون تماثل في شيء من الحقيقة كما يقال للصورة المرسومة في الحائط: إنها تشبه الحيوان وإن كانت حقيقة الصورة مختلفة عن حقيقة الحيوان[٢].

وعندما جعل أهل الكلام مسمى التشبيه والتمثيل واحداً اضطربوا في مسألة: ما يثبت أو ينفي من الصفات[٣]، فإنهم يرون أن الأجسام تتماثل، وكل ما يدل على أنه جسم يمتنع وصف الله تعالى به لأنه تمثيل، ثم أثبتوا الأسماء وصفات المعاني ولم يقولوا بلزوم التشبيه لها.

وأهل الكلام استدلوا على أن الأجسام متماثلة بقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١] وهذا افتراء على لغة القرآن، فإن الله تعالى يقول: ﴿وَإِن تَتَوَلَّوْا۟ يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوٓا۟ أَمْثَٰلَكُم ﴿٣٨﴾﴾ [محمد: ٣٨]، فنفى مماثلة هؤلاء مع اتفاقهم في الإنسانيّة. فكيف يقال: إن لغة العرب توجب أن كل ما يشار إليه ـ وهو الجسم عندهم ـ مثل كل ما يشار إليه، وقال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ ﴿٦﴾ إِرَمَ ذَاتِ ٱلْعِمَادِ ﴿٧﴾ ٱلَّتِى لَمْ يُخْلَقْ مِثْلُهَا فِى ٱلْبِلَٰدِ ﴿٨﴾﴾ [الفجر: ٦ ـ ٨] فأخبر أنه لم يخلق مثلها في البلاد، وكلاهما بلد، فكيف يقال: إن كل جسم فإنه مثل كل جسم في لغة العرب[٤].

قال شيخ الإسلام ابن تيميّة: «لفظ التشابه ليس هو التماثل في اللغة، قال تعالى: ﴿وَأُتُوا۟ بِهِۦ مُتَشَٰبِهًا﴾ [البقرة: ٢٥]، وقال تعالى: ﴿مُتَشَٰبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَٰبِهٍ﴾ [الأنعام: ١٤١] ولم يرد به شيئاً هو مماثل في اللغة... والمراد أن أهل اللغة التي نزل بها القرآن لا يجعلون مجرد هذا موجباً لإطلاق اسم المثل، ولا يجعلون نفي المثل نفياً لهذا، فحمل القرآن على ذلك كذب على القرآن»[٥].

---

(١) نقض التأسيس، مخطوط، (٣/٢٥٨ ـ ٢٦١) [عن موقف ابن تيمية من الأشاعرة ٣/٩٦٢ ـ ٩٦٥].

(٢) انظر: بيان تلبيس الجهمية ١/٤٧٧.

(٣) انظر: درء التعارض ٥/١٨٨.

(٤) انظر: الأكمليّة، مجموع الفتاوى ٦/١١٢ ـ ١١٣.

(٥) المصدر السابق ٦/١١٣.

ونفي التشبيه بإطلاق لا يصح لأنه ما من شيئين إلا وهما متفقان في أمر من الأمور، ولو في كونهما موجودين، وذلك الذي اتفقا فيه لا يمكن نفيه إلا بنفي وجود كل منهما، فنفي هذا القدر المشترك هو في الحقيقة نفي لوجود الله تعالى، وإذا أُثبت القدر المشترك فليس هذا من التمثيل الذي نفاه الله وحرمه.

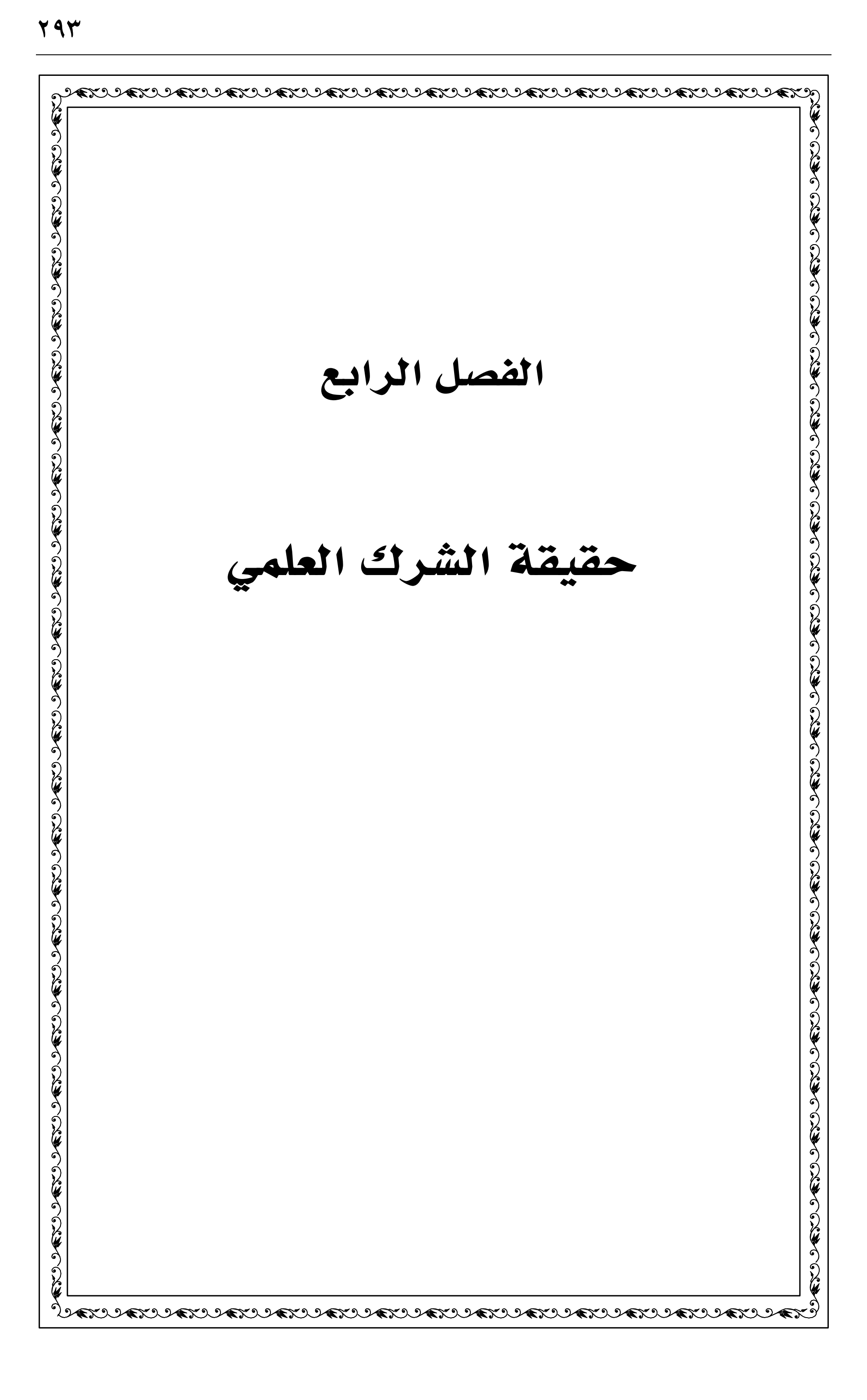
قال الإمام أحمد: «فقالوا: هو شيء لا كالأشياء، فقلنا: إن الشيء الذي لا كالأشياء، قد عرف أهل العقل، أنه لا شيء.

فعند ذلك، تبين للناس أنهم لا يؤمنون بشيء، ولكن يدفعون عن أنفسهم الشنعة بما يقرون في العلانية»[١].

وقبل أن أختم هذا الموضوع أود أن أشير إلى أن الضابط فيما ينفى عن الله تعالى هو كل صفة عيب كالعمى والصمم ونحوهما لقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [النحل: ٦٠] فإنّ ثبوت المثل الأعلى وهو الوصف الأعلى يستلزم انتفاء كل عيب، وكذلك نفي كل صفة نقص في كماله كنقص قدرته أو علمه أو نحو ذلك لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٍ ۝٣٨﴾ [ق: ٣٨]، وكذلك نفي مماثلة المخلوقين كأن يجعل علم الله كعلم المخلوق أو وجهه كوجهه ونحو ذلك لقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١][٢].

(١) الرد على الزنادقة والجهمية، ص٦٨، ضمن عقائد السلف.

(٢) انظر: تقريب التدمريّة، ص٩٧.



الفصل الرابع

حقيقة الشرك العلمي

الفصل الرابع

حقيقة الشرك العلمي

الشرك هو تسوية غير الله تعالى بالله فيما هو من خصائص الله، وأضيف للاعتقاد من باب إضافة الشيء إلى محله، والشرك منه ما يكون باعتقاد التسوية بين الله تعالى وغيره في خصائصه ويسمى «الشرك الاعتقادي»، وهو «العملي»، ومنه ما يكون بتسوية غير الله به في خصائصه من جهة العمل، ويسمى «الشرك العملي».

واعتقاد شريك مع الله تعالى يكون باعتقاد شريك له في ذاته تعالى أو أسمائه وصفاته أو أفعاله.

١ ـ الشرك المناقض لوحدانيّة الذات:

ويكون هذا الشرك باعتقاد وجود أكثر من إلٰه.

وقد أبطل الله تعالى هذا الشرك؛ فقال تعالى: ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنۡ إِلَٰهٍۚ إِذٗا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهِۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعۡضُهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖۚ﴾ [المؤمنون: ٩١].

فهذه الآية مشتملة على برهانين يقينيين على امتناع أن يكون مع الله إلٰه آخر وقد تقدم بيانهما[١].

(١) انظر: ص٢١٦.

يقول ابن أبي العزّ في الآية السابقة: «فتأمل هذا البرهان الباهر، بهذا اللفظ الوجيز الظاهر، فإن الإلٰه الحق لا بد أن يكون خالقاً فاعلاً، يوصل إلى عابديه النفع، ويدفع عنهم الضرّ، فلو كان معه سبحانه إلٰه آخر يشركه في ملكه، لكان له خلق وفعل، وحينئذٍ فلا يرضى تلك الشركة، بل إن قدر على قهر ذلك الشريك وتفرده بالملك والإلٰهيّة دونه فعل، وإن لم يقدر على ذلك انفرد بخلقه وذهب بذلك الخلق، كما ينفرد ملوك الدنيا بعضهم عن بعض بممالكهم، وإذا لم يقدر المنفرد منهم على قهر الآخر والعلو عليه فلا بد من أحد ثلاثة أمور:

إما أن يذهب كل إلٰه بخلقه وسلطانه.

وإما أن يعلو بعضهم على بعض.

وإما أن يكونوا تحت قهر إلٰه واحد يتصرف فيهم كيف يشاء، ولا يتصرفون فيه، ويمتنع من حكمهم، ولا يمتنعون من حكمه، فيكون وحده هو الإلٰه الحق، وهم العبيد المربوبون المقهورون من كل وجه.

وانتظام أمر العالم كله، وإحكام أمره، من أدل الدليل[1] على أن مدبّره إلٰه واحد، وملك واحد، ورب واحد، لا إلٰه للخلق غيره، ولا رب لهم سواه... فالعلم بأن وجود العالم عن صانعين متماثلين ممتنع لذاته، مستقر في الفطر، معلوم بصريح العقل بطلانه»[2].

وقد سمّى الكفوي هذا النوع من الشريك: «شريك الاستقلال». حيث قال: «وهو إثبات إلهين مستقلين كشرك المجوس»[3]. وسماه الميلي: «شرك الاحتياز»[4].

موقف أهل الكلام:

١ ـ يستدل أهل الكلام على بطلان هذا النوع من الشرك بدليل التمانع ـ وقد تقدم الكلام عليه مفصلاً ـ.

٢ ـ يرى أهل الكلام أن إثبات الصفات الخيريّة يستلزم التركيب، والقول به قول بوجود إلٰه آخر، ولهذا نفوها عن الله تعالى.

---

(١) في الأصل (دليل) دون أل التعريف، والصحيح ما أثبته.
(٢) شرح العقيدة الطحاوية، ص٢٦ ـ ٢٧، ت: الأرناؤوط.
(٣) الكليات، لأبي البقاء الكفوي، ص٥٣٣.
(٤) انظر: الشرك ومظاهره، ص٦٥.

يقول الجويني: «ويترتب على اعتقاد حقيقة الوحدانيّة: إيضاح الدليل على أن الإلٰه ليس بمؤلف؛ إذ لو كان كذلك، تعالى الله عنه وتقدس، لكان كلُّ بعضٍ قائماً بنفسه عالماً حيّاً قادراً، وذلك تصريحٌ بإثبات إلهين»(١)(٢).

٣ ـ يعتبر المعتزلة إثبات الصفات ـ بما في ذلك صفات المعاني ـ من الشرك؛ لأن نفي الصفات داخل في مسمى التوحيد، والشرك ضد التوحيد، فإثبات الصفات من الشرك، وقالوا: إن إثبات الصفات يستلزم تعدد القدماء والآلهة(٣).

٢ ـ الشرك المناقض لوحدانيّة الصفات والأفعال:

ويكون هذا الشرك: باعتقاد شريك له في الصفات أو الأفعال.

فالرب تعالى مستحقّ للكمال على وجه التفصيل كما أخبرت به الرسل، يقول الله تعالى: ﴿وَمَا نَتَنَزَّلُ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ لَهُۥ مَا بَيْنَ أَيْدِينَا وَمَا خَلْفَنَا وَمَا بَيْنَ ذَٰلِكَ وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا ﴿٦٤﴾ رَّبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا فَٱعْبُدْهُ وَٱصْطَبِرْ لِعِبَٰدَتِهِۦ هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا ﴿٦٥﴾﴾ [مريم: ٦٤، ٦٥] قال ابن عباس رضي الله عنهما: «يقول: هل تعلم للربّ مثلاً أو شبيهاً»(٤)، ولهذا نفى الله تعالى وجود المثيل له كما قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾(٥) [الشورى: ١١].

قال ابن القيّم: «فهذا الرب الذي له هذا الجند العظيم(٦)، ولا ينزلون إلا بأمره، وهو المالك ما بين أيديهم وما خلفهم، وما بين ذلك، فهو الذي قد كملت قدرته وسلطانه وملكه: وكمل علمه فلا ينسى شيئاً أبداً، وهو القائم بتدبير أمر السمٰوات والأرض وما بينهما كما هو الخالق لذلك كله، وهو ربّه ومليكه، فهذا الرب هو الذي لا سمي له، لتفرده بكمال هذه الصفات والأفعال، فأما من

---

(١) الإرشاد ٥٢، وانظر: أصول الدين ٧٥، ١٠٩ وما بعدها.
(٢) انظر: شبهة التركيب والرد عليها، ص٢٩١.
(٣) انظر: شبهة تعدد القدماء، ص٢٨٣.
(٤) رواه ابن جرير في تفسيره ٨/ ٣٦١، وروي نحوه عن مجاهد، وقتادة انظر: ٨/ ٣٦٢. وقال ابن جريج، رحمه الله: «يقول: لا شريك له ولا مثل» المصدر السابق ٨/ ٣٦٢.
(٥) انظر: شبهة التمثيل والتشبيه، ص٣٢٨.
(٦) المراد بهم: الملائكة كما يدل عليه سياق الآية.

لا صفة له ولا فعل ولا حقائق لأسمائه إن هي إلا ألفاظ فارغة عن المعاني، فالعدم سمي له»[(١)].

ويقول تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ۝٦٠﴾ [النحل: ٦٠] فهذا إخبار منه تعالى بأن المثل الأعلى ـ وهو الأحسن والأفضل ـ المتضمن لإثبات الكمالات كلها له وحده، وهو أفعل تفضيل؛ أي: أعلى من غيره[(٢)].

ومثله قوله تعالى: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ۝٢٢﴾ [البقرة: ٢٢]، وقوله تعالى: ﴿فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ ٱلْأَمْثَالَ﴾ [النحل: ٧٤]، يقول ابن كثير: «أي لا تجعلوا له أنداداً وأشباهاً وأمثالاً»[(٣)].

والآيات التفصيليّة في تفرد الله تعالى بالكمال والجلال يعسر حصرها، ففي كل سورة من القرآن ما يدل على كماله في صفاته وأفعاله.

والشرك في صفات الله تعالى وأفعاله يكون بإثبات صفة أو فعل مما يختص الله تعالى به لغيره حتى لو اعتقد أن هذه الصفة أو الفعل لله تعالى، وأن من أثبتها له مخلوق.

والأمثلة على هذا النوع من الشرك العلمي كثيرة يجمعها أمران[(٤)].

١ ـ اعتقاد اتصاف المخلوقين بصفاتٍ لا تليق إلّا بالله تعالى، مثل علم الغيب ونحوه. والأدلة على بطلان هذا الشرك كثيرة منها قوله تعالى: ﴿قُل لَّا يَعْلَمُ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ٱلْغَيْبَ إِلَّا ٱللَّهُ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ ۝٦٥﴾ [النمل: ٦٥]، وقوله تعالى: ﴿عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِۦٓ أَحَدًا ۝٢٦﴾ [الجن: ٢٦]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلسَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ ٱلْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي ٱلْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ۝٣٤﴾ [لقمان: ٣٤]، وقوله تعالى: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ﴾ [الأنعام: ٥٩]، وقوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ وَلَوْ كُنتُ أَعْلَمُ ٱلْغَيْبَ لَٱسْتَكْثَرْتُ مِنَ ٱلْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ ٱلسُّوٓءُ إِنْ أَنَا۠ إِلَّا نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ۝١٨٨﴾

---

(١) الصواعق المرسلة ٣/١٠٢٨.
(٢) انظر: المصدر السابق ٣/١٠٣٠ ـ ١٠٣٦.
(٣) تفسير القرآن العظيم ٤/٥٠٧، ط. الشعب.
(٤) انظر: رد الإشراك، لإسماعيل الدهلوي، ص٢٠ ـ ٢٦.

[الأعراف: ١٨٨]، وعن عائشة رضي الله عنها قالت: «من أخبرك أن محمداً يعلم الخمس التي قال الله تبارك وتعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلسَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ ٱلْغَيْثَ﴾ [لقمان: ٣٤] فقد أعظم الفرية»[١].

٢ ـ اعتقاد أن لبعض المخلوقين القدرة على التصرف فيما لا يقدر عليه إلّا الله.

والأدلة الدالة على بطلان هذا الشرك كثيرة منها: قوله تعالى: ﴿قُلْ مَنۢ بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨٨﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ ۚ قُلْ فَأَنَّىٰ تُسْحَرُونَ ﴿٨٩﴾﴾ [المؤمنون: ٨٨، ٨٩]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنِّي لَآ أَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَلَا رَشَدًا ﴿٢١﴾ قُلْ إِنِّي لَن يُجِيرَنِي مِنَ ٱللَّهِ أَحَدٌ وَلَنْ أَجِدَ مِن دُونِهِۦ مُلْتَحَدًا ﴿٢٢﴾﴾ [الجن: ٢١، ٢٢]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَدْعُ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَنفَعُكَ وَلَا يَضُرُّكَ ۖ فَإِن فَعَلْتَ فَإِنَّكَ إِذًا مِّنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿١٠٦﴾﴾ [يونس: ١٠٦].

وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال: كنت خلف رسول الله ﷺ يوماً فقال: «**يا غلام احفظ الله يحفظك احفظ الله تجده تجاهك، وإذا سألت فاسأل الله، وإذا استعنت فاستعن بالله، واعلم أن الأُمَّة لو اجتمعوا على أن ينفعوك بشيء لم ينفعوك إلَّا بشيء قد كتبه الله لك، ولو اجتمعوا على أن يضروك بشيء لم يضروك إلَّا بشيء قد كتبه الله عليك، رفعت الأقلام وجفت الصحف**»[٢] وغيره[٣].

موقف أهل الكلام:

١ ـ يزعم أهل الكلام أن إثبات الصفات يستلزم تشبيه الله تعالى

---

(١) رواه ابن جرير في تفسيره ١٠/٢٢٧ بلفظ: «من حدثك أنه يعلم ما في غدٍ فقد كذب ثم قَرَأَتْ: ﴿وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا ۖ﴾.

(٢) رواه الترمذي، صفة القيامة، باب رقم (٦٠)، وأحمد في مسنده ١/٢٩٣، ٣٠٧ انظر: نور الاقتباس في وصيّة الرسول ﷺ لابن عباس، لابن رجب الحنبلي، ت: محمد بن ناصر العجمي.

(٣) وانظر في هذا المعنى، حديث أبي هريرة، رواه البخاري، في كتاب التفسير، تفسير سورة الشعراء باب وأنذر عشيرتك الأقربين ورقمه (٤٧٧١)، الفتح ٨/٥٠١، وفي الوصايا، باب هل يدخل النساء والأولاد في الأقارب، ورقمه (٢٧٥٣)، الفتح ٥/٣٨٢، وفي المناقب، باب من انتسب إلى آبائه في الإسلام، ورقمه (٣٥٢٧)، الفتح ٦/٥٥١... ورواه مسلم، في الإيمان، باب قوله تعالى: ﴿وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ ٱلْأَقْرَبِينَ ﴿٢١٤﴾﴾، ورقمه (٢٠٤).

بالمخلوقات، وهذا من الشرك. ـ وقد سبق مناقشة هذه المسألة ـ.

٢ ـ نفى المعتزلة خلق الله تعالى لأفعال العباد، وأشركوا العبد مع الله تعالى في صفة الخلق والإيجاد، فقالوا: إن العبد يخلق فعله، وهم وإن أنكروا لفظ «الخلق» مضافة إلى العبد إلّا أنهم أثبتوا معناه دون مواربة.

قال أبو المعين النسفي ـ في مذهب المعتزلة في أفعال العباد ـ: «وإنما قلنا إنه يؤدي إلى إبطال دلائل الموحدين لأنه يؤدي إلى تعجيز الباري... ولو جاز أن يكون الباري جلَّ وعلا عاجزاً بتعجيز الغير إياه ـ ولا تبطل ربوبيته ـ لجاز أن يكون للعالم صانعان وأكثر وإن كان البعض يعجز بعضاً»[(١)].

وقد كرر أبو المعين النسفي قوله بأن مذهب المعتزلة مبطل للتوحيد، وأنه دال على الشرك في مواضع من كتابه «تبصرة الأدلة»[(٢)].

وقال البيجوري: «وإنما لم يكفِّروا (المعتزلة) بذلك لاعترافهم بأن إقداره عليها من الله تعالى، وبعضهم: كفَّرهم وجعل المجوس أسعد حالاً منهم، إذ المجوس قالوا بمؤثرين، وهؤلاء أثبتوا ما لا حصر له، لكن الراجح عدم كفرهم...»[(٣)].

وهذا القول غير صحيح؛ لأن إضافة صفة من صفات الله تعالى أو فعلٍ من أفعاله إلى غيره شرك حتى لو قال بأنه مخلوق مربوب، فالصحيح: أن قول المعتزلة شرك، لكن المعيّن لا يكفر إلا إذا وجدت فيه شروط الكفر وانتفت موانعه.

٣ ـ زعم الأشاعرة أن لا تأثير للأسباب البتة، وكفّروا وبدّعوا من أثبت لها التأثير، ومن الأسباب التي أنكروها تأثيرها: قدرة العبد على فعله لأنهم يعتقدون أن إثبات الأسباب يستلزم أن تكون مشاركة له في الخلق والإيجاد وهذا من الشرك، وهذا غلوّ وإسراف منهم في التكفير والتبديع لأمر ثبت في الكتاب والسُّنَّة.

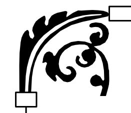
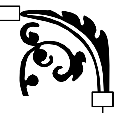
٤ ـ يرى المعتزلة أن على الله تعالى واجبات يجب عليه أن يقوم بها

(١) تبصرة الأدلة ٢/ ٦٢٧.

(٢) المصدر السابق ٢/ ٥٩٤ ـ ٦٣٧.

(٣) تحفة المريد، ص٦٠، ٩٨.

بمقتضى العقل، ولو قبل ورود السمع بالواجبات. فقالوا: بوجوب اللطف والأصلح، والتعويض عن الآلام، وتحقيق الوعد والوعيد، فشبَّهوا الله تعالى بالعباد في أنه يمدح بفعل الحسن، ويذمّ بفعل القبيح الذي يدركه العقل استقلالاً ـ عندهم ـ ولهذا سمَّاهم السلف «مشبهة الأفعال».

الباب الثالث

التوحيد العملي

وفيه خمسة فصول:

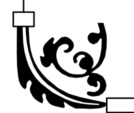
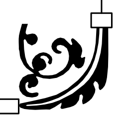
الفصل الأول: مفهوم الإلٰه عند أهل السُّنَّة.

الفصل الثاني: أدلة أهل السُّنَّة على توحيد الألوهية.

الفصل الثالث: دعوة الرسل إلى توحيد الألوهيّة.

الفصل الرابع: إهمال المتكلمين لتوحيد الألوهيّة (أسبابه وآثاره).

الفصل الخامس: حقيقة الشرك العملي.

الفصل الأول

مفهوم الإلٰه عند أهل السُّنَّة

وفيه تمهيد ومبحثان:

المبحث الأول: مفهوم الإله في المدلول اللغوي.

المبحث الثاني: مفهوم الإله في الاستعمال الشرعي.

الفصل الأول

مفهوم الإلٰه عند أهل السُّنَّة

تمهيد:

يعتبر تحرير مفهوم الإلٰه في غاية الأهمية؛ ذلك لأن التوحيد هو التأله لله ﷻ، والشرك هو اتخاذ غير الله ﷻ إلٰهاً، فإذا عُرف مفهوم الإلٰه عُرف بالتالي مفهوم التوحيد ومفهوم الشرك.

كما أن (الإلٰه) هو أساس كلمة التوحيد «لا إلٰه إلا الله» إذْ أن بقية أجزاء هذه الكلمة معروفة.

وقد بيَّن الشيخ عبد الرحمٰن المعلمي أن الاشتباه في مفهوم الإلٰه هو سبب الخلاف الكبير الذي جعل بعض الأمة يعتبر الاستغاثة بالصالحين بعد موتهم ونحوه ليس من الشرك، وجعل البعض الآخر يعتبر من الشرك، كما نبَّه إلى أنه لا يُتصور أن يقدم مسلم على تكفير أحد وهو يعلم أنه مسلم، وكذا لا يُتصور أن يقدم مسلم على ما يعلم أنه شرك، وإنما وقع ذلك في الأمة للاشتباه السابق، ويمكن أن ننقل كلامه بحروفه حيث قال:

«فإني تدبرت الخلاف المستطير بين الأمة في القرون المتأخرة في شأن

الاستغاثة بالصالحين الموتى، وتعظيم قبورهم ومشاهدهم وتعظيم بعض المشايخ الأحياء، وزعم بعض الأمة في كثير من ذلك أنه شرك، وبعضها أنه بدعة، وبعضها أنه من الحق، ورأيت كثيراً من الناس قد وقعوا في تعظيم الكواكب والروحانيين والجنّ ما يطول شرحه، وبعضه موجود في كتب التنجيم والتعزيم كشمس المعارف وغيره وعلمت أنّ مسلماً من المسلمين لا يقدم على ما يعلم أنه شرك، ولا على تكفير من يعلم أنه غير كافر، ولكنّه وقع الاختلاف في حقيقة الشرك، فنظرت في حقيقة الشرك فإذا هو بالاتفاق اتخاذ غير الله ﷻ إلٰهاً من دونه، أو عبادة غير الله ﷻ، فاتجه النظر إلى معنى الإلٰه والعبادة فإذا فيه اشتباه شديد، . . . فعلمت أن ذلك الاشتباه هو سبب الخلاف»[١].

فإذا تبين أنّ الاستقامة في مفهوم الإلٰه يؤدي إلى الاستقامة في مفهوم التوحيد والشرك والانحراف فيه يؤدي إلى الانحراف فيهما دل ذلك على ضرورة معرفة معناه عند أهل السُّنَّة ليتبين به التوحيد والشرك عندهم.

وهذا ما سنقوم ببحثه في هذا الفصل إن شاء الله تعالى.

(١) العبادة، مخطوط، (ق/ ١).

المبحث الأول

مفهوم الإله في المدلول اللغوي

* إلٰه: مصدر أَلِهَ يأْلَه فهو إلٰه، وقد بيّن الزجاجي معناه فقال: «فإلٰه «فِعَال» بمعنى «مفعول» كأنه مألوه؛ أي: معبود مستحق للعبادة يعبده الخلق ويؤلهونه»[١]. كما بيّن ذلك الزجاج ـ أيضاً ـ حيث يقول: «ومعنى قولنا: «إلاه» إنما هو الذي يستحق العبادة، وهو الله تعالى المستحق لها دون سواه»[٢].

وقد نقل الزجاجي عن الخليل بن أحمد أنه قال: «أصل إلٰه ولاه من الوله والتحيّر وقد أبدلت الواو همزة لانكسارها فقيل «إلٰه» كما قيل وعاء إعاء»[٣].

والتحيّر والوله يكون من العباد إلى الله تعالى، ولهذا قال ابن منظور: وأصله من أَلِه يَأْلَهُ إذا تحير، يريد إذا وقع العبد في عظمة الله وجلاله وغير ذلك من صفات الربوبيّة، وصَرَفَ وَهْمه إليها، أبغض الناس حتى لا يميل قلبه إلى أحد»[٤]

(١) اشتقاق أسماء الله، ص٢٤.
(٢) تفسير أسماء الله الحسنى، ص٢٦.
(٣) اشتقاق أسماء الله، ص٢٦ ـ ٢٧
(٤) لسان العرب ١٣/٤٦٧، مادة: (أله)، وانظر: النهاية ١/٦٢.

فالتحيّر حصل لما له من استحقاق العبادة، وهو في حقيقته راجع للعبادة.

كما نقل ابن منظور عن أبي الهيثم أنه قال: «وأصل إلٰه ولاه، ومعنى ولاهٍ أن الخلق يَولَهون إليه في حوائجهم، ويضرعون إليه فيما يصيبهم، ويفزعون إليه في كل ما ينوبهم كما يوله كل طفلٍ إلى أمه»[١] وهذا المعنى يعود ـ أيضاً ـ إلى المعنى السابق.

وقد جمع الفيروز آبادي عدة معانٍ للإلٰه كلها تعود إلى المعنى السابق فقال: «وأَلِهَ، كَفَرِحَ: تحيّر، و ـ على فلانٍ ـ: اشتدّ جزعه عليه، ـ وإليه: فَزِعَ ولاذ، وأَلَهَهُ: أجارهُ، وآمَنَه»[٢].

ويلاحظ أن معاني الفعل (أله) تتنوّع بحسب لزومه أو تعديه، كما أنه يختلف المعنى بحسب الحرف الذي عُدّي به، لكنّ الجميع يرجع إلى معنى واحدٍ عامٍّ وهو العبادة، ولهذا سمى العرب الشمس إلاهة لما عبدوها[٣].

* والتألّه: التعبّد، ومنه قول رؤبة:

لـلّـهِ درُّ الـغـانـيـات الـمُـدَّهِ سَبّحْنَ واسترجَعْن من تألُّهي

أي: من تعبدي[٤].

وقد بيَّن الزجاج معنى «التأله» فقال: «ويقال: تأله فلان، إذا فعل فعلاً يقربه من الإلٰه»[٥].

وقد ردّ ابن جرير معنى «التأله» إلى معنى «الإلٰه» فقال: «ولا شك أنّ التأله، والتفعّل من «أَلَه يأله»»[٦]، وقد سبق أن معنى أله: عَبَد، وكذلك ذكر ابن منظور التأله فقال: «التَّنسُّك والتَّعَبُّد»[٧].

* والتأليه: هو التعبيد، ذكر ذلك الفيروزآبادي في القاموس[٨]، وابن

---

(١) المصدر السابق ١٣/٤٦٨، مادة: (أله).
(٢) القاموس ١٦٠٣، مادة: (أله)، وانظر: لسان العرب ١٣/٤٦٩.
(٣) انظر: لسان العرب ١٣/٤٦٨، مادة: (أله).
(٤) انظر: اشتقاق أسماء الله، ص٢٤.
(٥) تفسير أسماء الله الحسنى، ص٢٦.
(٦) جامع البيان ١/٨٢.
(٧) لسان العرب ١٣/٤٦٩.
(٨) القاموس، ص١٦٠٣.

منظور في اللسان[١].

* والألوهيّة: العبادة قال ابن سيده: «والإلاهة، والأُلُوهية، والألوهيّة العبادة»[٢].

وقد قرأ ابن عباس رضي الله عنهما: «ويذرك وإلاهَتك» بكسر الهمزة؛ أي: وعبادتك كما فسّرها ابن عباس نفسه[٣]، وهذا هو اختيار ثعلب وعلل لذلك بقوله: «لأن فرعون كان يُعبَد ولا يَعْبُد»[٤].

ومن خلال تتبعي لمعنى «أَلَه» ومصادرها وجدتُ أنّ أهل اللسان العربي استخدموها في العبادة وما في معناها.

وأود أن أشير إلى أنّ لفظ الجلالة «الله» مشتق من الإلٰه[٥]، وعندما بيّن ابن عباس رضي الله عنهما ما يدل عليه من معنى قال: ««الله» ذو الألوهية والمعبودية على خلقه أجمعين»[٦].

ونلاحظ أن لفظ الجلالة «الله» لا يؤخذ منه صفة فعليّة كالخلق والرزق ونحو ذلك وإنما يدل على صفة ذاتية هي استحقاقه تعالى للعبادة، وهذا يدل على خطأ فهم أهل الكلام لمعنى «الإلٰه» ولما يدل عليه اسمه تعالى: «الله» حيث فهموا أنه يدل على صفة فعلية هي الخلق والقدرة على الاختراع، وقد بيَّن الخليل بن أحمد عدم صحة دلالة اسم الله تعالى «الله» على صفة فعلية فقال: «وليس [الله] من الأسماء التي يجوز بها اشتقاق فعلٍ، كما يجوز في «الرحمٰن الرحيم»»[٧].

---

(١) لسان العرب ١٣/ ٤٦٩.

(٢) المصدر السابق ١٣/ ٤٦٨.

(٣) رواه ابن جرير في تفسيره ١/ ٨٢.

(٤) لسان العرب ١٣/ ٤٦٨.

(٥) انظر في اشتقاق اسم الله تعالى (الله) والخلاف في ذلك: بدائع الفوائد ١/ ٢٢.

(٦) رواه ابن جرير في تفسيره ١/ ٨٢.

(٧) العين ٤/ ٩١.

المبحث الثاني

مفهوم الإله في الاستعمال الشرعي

سبق أن بيّنا مفهوم الإلٰه في اللغة وسيكون حديثنا في هذا المبحث عن مفهومه في الشرع، ونلاحظ أن مفهوم الإلٰه لم يتغير في الشرع عما هو عليه في اللغة فهو إلٰه على وزن فِعَال بمعنى مفعول؛ أي: معبود.

فالإلٰه في الشرع هو المألوه المعبود محبةً ورجاءً ورغبةً وتوكلاً واستعانةً واستغاثةً.

* ومما يدل على أنّ الإلٰه بمعنى المعبود في الكتاب قوله تعالى: ﴿قُلْ يَـٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَـٰبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَقُولُوا۟ ٱشْهَدُوا۟ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴿٦٤﴾﴾ [آل عمران: ٦٤]، حيث اتفق المفسرون على أن قوله: ﴿أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ﴾ [آل عمران: ٦٤] تفسير لقوله: ﴿كَلِمَةٍ﴾[١]. وقد قال ابن جرير في معنى ﴿كَلِمَةٍ﴾: «وقال آخرون: هو قوله: لا إلٰه إلا الله». ثم أسند عن أبي العالية قوله: «كلمة السواء: «لا إلٰه إلا الله»»[٢].

---

(١) انظر: العبادة (المعلمي) (ق/ ٤ب).

(٢) جامع البيان ٣/ ٣٠١ ـ ٣٠٢.

وبناء على هذا يكون معنى «لا إلٰه إلا الله»؛ أي: ألا نعبد إلا الله، وإذا قابلت بين هاتين الجملتين تحصّل لك أنّ الإلٰه بمعنى المعبود بأوضح ما يكون.

* ومما يدل على ذلك ـ أيضاً ـ قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِيمُ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِۦٓ إِنَّنِى بَرَآءٌ مِّمَّا تَعْبُدُونَ ﴿٢٦﴾ إِلَّا ٱلَّذِى فَطَرَنِى فَإِنَّهُۥ سَيَهْدِينِ ﴿٢٧﴾ وَجَعَلَهَا كَلِمَةًۢ بَاقِيَةً فِى عَقِبِهِۦ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴿٢٨﴾﴾ [الزخرف: ٢٦ ـ ٢٨]، حيث قال ابن جرير في قوله: ﴿وَجَعَلَهَا كَلِمَةًۢ﴾ «وجعل قوله: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِيمُ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِۦٓ إِنَّنِى بَرَآءٌ مِّمَّا تَعْبُدُونَ ﴿٢٦﴾ إِلَّا ٱلَّذِى فَطَرَنِى فَإِنَّهُۥ سَيَهْدِينِ ﴿٢٧﴾﴾ [الزخرف: ٢٦، ٢٧] وهو قول لا إلٰه إلا الله كلمة باقية في عقبه، وهم ذريته، فلم يزل في ذريته من يقول ذلك من بعده»[١].

ثم نقل بإسناده عن مجاهد ـ في قوله: ﴿وَجَعَلَهَا كَلِمَةًۢ بَاقِيَةً فِى عَقِبِهِۦ﴾ [الزخرف: ٢٨] ـ: لا إلٰه إلا الله[٢].

وقال السُّدي مثله[٣]، وقال قتادة ـ في الآية نفسها ـ: «شهادة ألا إلٰه إلا الله والتوحيد، لم يزل في ذرتيه من يقولها من بعده»[٤].

ووجه الاتفاق بين معنى قوله: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِيمُ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِۦٓ إِنَّنِى بَرَآءٌ مِّمَّا تَعْبُدُونَ ﴿٢٦﴾ إِلَّا ٱلَّذِى فَطَرَنِى فَإِنَّهُۥ سَيَهْدِينِ ﴿٢٧﴾﴾ [الزخرف: ٢٦، ٢٧]. وقول لا إلٰه إلا الله، هو أن الشهادة مشتملة على جزأين في المعنى:

١ ـ النفي في قوله: «لا إلٰه».

٢ ـ والإثبات في قوله: «إلا الله».

وهذان المعنيان موجودان في الآية بحيث يمكن أن نفسر معنى (الإلٰه) عندما نطابق بين المعنيين:

ـ فقوله: ﴿إِنَّنِى بَرَآءٌ مِّمَّا تَعْبُدُونَ ﴿٢٦﴾﴾ [الزخرف: ٢٦] موافق لقوله: «لا إلٰه» لأنّ كليهما نفي في المعنى، ويلاحظ أن الآية تشتمل على «العبادة» الموافقة لمعنى «الإلٰه».

---

(١) المصدر السابق ١١/ ١٧٩.

(٢) رواه ابن جرير في تفسيره ١١/ ١٧٩.

(٣) المصدر السابق، نفس الجزء والصفحة.

(٤) المصدر السابق، نفس الجزء والصفحة.

ـ وقوله: ﴿إِلَّا ٱلَّذِى فَطَرَنِى﴾ [الزخرف: ٢٧] موافق لقوله: «إلا الله» لأن كليهما إثبات في المعنى.

فقال هذا التقرير على أنّ تفسير الكلمة بـ«لا إلٰه إلا الله» يدل على أن «الإلٰه» بمعنى المعبود.

* وكذلك إذا تأملنا في قوله تعالى: ﴿فَمَن يَكْفُرْ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسْتَمْسَكَ بِٱلْعُرْوَةِ ٱلْوُثْقَىٰ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، نجد أن ابن جرير أخرج بإسناده عن سعيد بن جبير: أن «العروة الوثقى» لا إلٰه إلا الله، وأسند مثله عن الضحاك رحمه الله تعالى[١].

وهذه الآية تدل على أن الإلٰه بمعنى المعبود، ووجه الدلالة منها هو أنّ قوله تعالى: ﴿فَمَن يَكْفُرْ بِٱلطَّٰغُوتِ﴾ [البقرة: ٢٥٦] تفسير لشهادة أن لا إلٰه إلا الله، والمقارنة بين المفسّر ـ بالكسر ـ، والمفسّر ـ بالفتح ـ يكون بالطريقة السابقة فالنفي في الشهادة موجود في الآية في قوله: ودلالة النفي مأخوذة من قوله: ﴿فَمَن يَكْفُرْ بِٱلطَّٰغُوتِ﴾ ودلالة النفي مأخوذة من قوله: ﴿يَكْفُرْ﴾ إذ الكفر هو الجحود، والجحود نفي، والطاغوت: كل ما عبد من دون الله، فالنفي في الآية على كل معبود غير الله فدل هذا على أن الإلٰه هو المعبود.

* فأما قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِىٓ إِلَيْهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدُونِ ﴿٢٥﴾﴾ [الأنبياء: ٢٥].

فقد فسّر معنى (لا إلٰه إلا الله) فيها آيات أخرى تُبيّن أن دعوة الرسل كانت للعبودية الخالصة لله، وترك الشرك، مثل قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِى كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَٱجْتَنِبُوا۟ ٱلطَّٰغُوتَ﴾ [النحل: ٣٦]، وقوله تعالى: ﴿وَإِلَىٰ عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا قَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥٓ﴾ إلى أن قال: ﴿قَالُوٓا۟ أَجِئْتَنَا لِنَعْبُدَ ٱللَّهَ وَحْدَهُۥ وَنَذَرَ مَا كَانَ يَعْبُدُ ءَابَآؤُنَا﴾ [الأعراف: ٦٥ ـ ٧٠].

* ومما يدل على أن (الإلٰه) هو المعبود من القرآن قوله تعالى: ﴿وَمَا لِىَ لَآ أَعْبُدُ ٱلَّذِى فَطَرَنِى وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٢٢﴾ ءَأَتَّخِذُ مِن دُونِهِۦٓ ءَالِهَةً﴾ [يس: ٢٢، ٢٣]، وقوله تعالى: ﴿أَجَعَلْنَا مِن دُونِ ٱلرَّحْمَٰنِ ءَالِهَةً يُعْبَدُونَ ﴿٤٥﴾﴾ [الزخرف: ٤٥]، وقوله

(١) انظر: جامع البيان ٣/٢٢.

تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ءَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِى وَأُمِّىَ إِلَٰهَيْنِ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَآ أَمَرْتَنِى بِهِۦٓ أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ رَبِّى وَرَبَّكُمْ﴾ [المائدة: ١١٦، ١١٧].

* وكذلك دلَّت السُّنَّة على ما دل عليه القرآن فقد ثبت في «الصحيح» عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه في قصة سؤال جبريل للرسول ﷺ أنه قال: «أخبرني عن الإسلام: فقال: الإسلام أن تشهد أن لا إلٰه إلا الله وأن محمداً رسول الله...» الحديث[١].

وجاء في رواية أبي هريرة ـ في القصة نفسها ـ قال: «**ما الإسلام؟ قال: الإسلام أن تعبد الله ولا تشرك به شيئاً**...» الحديث[٢].

فإذا جمعت بين الروايتين تبيَّن أن الإلٰه بمعنى المعبود.

قال الحافظ: «ولما عبّر بالعبادة احتاج إلى أن يوضحها بقوله: «**ولا تشرك به شيئاً**» ولم يحتج إليها في رواية عمر لاستلزامها ذلك[٣]، ورواية عمر هي بلفظ الشهادة كما تقدم».

كما جاء في «الصحيحين» من حديث ابن عباس رضي الله عنهما في قصة وفد عبد القيس، وفيه: «آمركم بالإيمان بالله وحده»، قال: «**أتدرون ما الإيمان بالله وحده؟**». قالوا: الله ورسوله أعلم، قال: «**شهادة ألا إلٰه إلا الله وأن محمداً رسول الله**» الحديث[٤].

---

(١) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب بيان الإيمان والإسلام والإحسان، ورقمه (٨)، وانظر تخريج الحديث الذي بعده.

(٢) رواه البخاري، كتاب الإيمان، باب سؤال جبريل النبي ﷺ عن الإيمان، ورقمه (٥٠)، الفتح ١/ ١١٤، وكتاب التفسير، باب إن الله عنده علم الساعة، ورقمه (٤٧٧٧)، الفتح ٨/ ٥١٣، ورواه مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان الإيمان والإسلام والإحسان، برقم (٩، ١٠)، ١/ ٤٧ ـ ٤٨ ط. فؤاد عبد الباقي، ورواه ابن ماجه، المقدمة، باب في الإيمان، ورقمه (٦٤)، ١/ ٢٥.

(٣) الفتح ١/ ١١٩.

(٤) رواه البخاري، كتاب المغازي، باب وفد عبد القيس، برقم (٤٣٦٨)، الفتح ٨/ ٨٥، ومسلم، كتاب الإيمان، باب الأمر بالإيمان بالله تعالى ورسوله وشرائع الدين، ورقمه (١٧)، وأبو داود، كتاب الأشربة، باب في الأدعية، برقم (٣٦٩٢)، ٣/ ٣٣٠، ت: محيي الدين عبد الحميد، وأحمد في المسند ٣/ ٢٢ ـ ٢٣.

وفي «صحيح مسلم» من حديث أبي سعيد رضي الله عنه في هذه القصة: «**آمركم بأربع: اعبدوا الله ولا تشركوا به شيئاً**» الحديث(١).

وإذا جمعت بين الروايتين نجد أن رواية أبي سعيد رضي الله عنه تفسر الرواية الأولى.

وقد بيَّن المعلمي رحمه الله تعالى أن الصحابة فهموا من معنى شهادة ألا إلٰه إلا الله أنها تدل على إفراد العبادة لله وحده فقال: «إن الصحابة رضي الله عنهم كانوا يرون اتحاد معنى شهادة ألا إلٰه إلا الله ومعنى التزام عبادة الله وعدم الشرك به»(٢).

* ومما يدل على أن الإلٰه هو المعبود وليس المراد به القادر على الاختراع ـ كما يقول الكلاميون ـ أن المشركين كانوا يقرون بالربوبيّة، ومع ذلك لا يقرون بـ «لا إلٰه إلا الله» كما قال تعالى: ﴿إِنَّهُمْ كَانُوٓا۟ إِذَا قِيلَ لَهُمْ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ يَسْتَكْبِرُونَ ﴿٣٥﴾﴾ [الصافات: ٣٥]، وهذا المعنى مؤكد لقوله تعالى: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ﴾ [الزمر: ٣]، ولقوله: ﴿أَجَعَلَ ٱلْـَٔالِهَةَ إِلَٰهًا وَٰحِدًا﴾ [ص: ٥].

ومع إقرارهم أن الربوبيّة لله وحده سمّوا الأصنام آلهة، مما يدل على أنهم أرادوا أنها معبودات لا مربوبات.

* ومن الشواهد الدالة على أن الإلٰه هو المعبود ما ثبت عن عبد الله بن عمر رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «**بني الإسلام على خمس: شهادة ألا إلٰه إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وحج البيت، وصوم رمضان**»(٣). وقد جاء في بعض روايات الحديث ـ عند مسلم ـ قال: «**بني الإسلام على خمس: على أن يعبد الله ويكفر بما دونه...**» الحديث(٤).

وإذا طابقت بين معنى الشهادة وهذه الرواية، تجد أنها متفقة في المعنى، وأن الإلٰه مفسّر فيها بقوله: «**أن يعبد الله**» فـ«**يعبد**»؛ أي: يؤله.

* وكذا ما جاء في حديث معاذ رضي الله عنه عندما بعثه رسول الله ﷺ إلى اليمن،

---

(١) رواه مسلم، كتاب الإيمان، باب الأمر بالإيمان بالله تعالى، رقمه ١٨.

(٢) العبادة (ق/ ٥/ ب).

(٣) رواه البخاري، كتاب الإيمان، باب دعاؤكم إيمانكم، ورقمه (٨)، الفتح ١/ ٤٩، ومسلم، كتاب الإيمان، باب بيان أركان الإسلام ودعائمه العظام، ورقمه (١٦).

(٤) المصدر السابق، ١/ ٥٢ ط. فؤاد عبد الباقي.

أنه قال له: «**فليكن أول ما تدعوهم إليه شهادة أن لا إلٰه إلا الله، وأن محمداً رسول الله**»، وفي رواية لمسلم وغيره: «**فليكن أول ما تدعوهم إليه: عبادة الله** ﷻ»(١).

فهذه الرواية مفسرة لمعنى الشهادة.

* وإذا عدنا إلى كلام الصحابة الكرام ومن جاء بعدهم ممن سار على هديهم نجد أنهم لا يذكرون لمعنى (الإلٰه) معنى آخر غير المعبود، ولهذا فسر كثير من السلف الآيات المتضمنة لكلمة (إلٰه) بأن المراد به المعبود(٢).

ومن الأمثلة على ذلك:

١ ـ قال ابن عباس رضي الله عنهما: «[الله] ذو الألوهيّة، والمعبوديّة على خلقه أجمعين»(٣).

٢ ـ وقال ـ أيضاً ـ في قوله تعالى: ﴿وَيَذَرَكَ وَءَالِهَتَكَ﴾ [الأعراف: ١٢٧] بكسر الهمزة ـ: «يترك عبادتك»(٤).

٣ ـ قال قتادة ـ في قوله تعالى ـ: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى فِى ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِى ٱلْأَرْضِ إِلَٰهٌ﴾ [الزخرف: ٨٤]: «يُعبد في السماء، ويعبد في الأرض»(٥).

مفهوم العبادة:

بعد أن علمنا أن الإلٰه: هو المعبود، والتأله، والألوهية: هي التعبد والعبودية، لا بد أن نعرّف بمعنى العبادة ليكتمل التعريف بمفهوم الألوهيّة؛ لأن هذا المفهوم تارة يُعبّر عنه: بالألوهيّة، وتارة يُعبّر عنه: بالعبوديّة.

* العبادة في اللغة:

تدور مادة «عَبَد» على عدة معانٍ:

١ ـ ٣ ـ الطاعة والذل والخضوع، قال الزجاج: «ومعنى العبادة في اللغة:

---

(١) سبق تخريج هذا الحديث بألفاظه انظر: ص١٤٤.

(٢) انظر: معالم التنزيل ١/ ٥٠، وجامع البيان ١/ ٦١٣، ٢/ ٦٤، ٤/ ٣٧٥، ٦٥٣، ٥/ ١٦٣، ٦/ ٤٥، ٥٩٥، ٨/ ٤٤٧، ٤٥٤، ٩/ ١٨، ١٠١، ١٥١، ١١/ ٢١٧، ٤٢٣.

(٣) رواه ابن جرير في تفسيره ١/ ٨٢.

(٤) رواه ابن جرير في تفسيره ٦/ ٢٧، وروي بمعناه عن الحسن ٦/ ٢٦.

(٥) رواه ابن جرير في تفسيره ١١/ ٢١٧.

الطاعة مع الخضوع، ومنه طريق مُعبَّد إذا كان مذللاً بكثرة الوطء»[١].

وقال الزمخشري: «وطريق وبعير مُعبَّد: مذلّل، وتقول: لا تجعلني كالبعير المعبَّد»[٢]، وقال الفيروزآبادي: «العبادة: الطاعة»[٣].

ومنه قوله تعالى: ﴿وَعَبَدَ ٱلطَّٰغُوتَۚ﴾ [المائدة: ٦٠]، قال الزجاج: «وتأويل «عبد الطاغوت»؛ أي: أطاعه؛ يعني: الشيطان فيما سوّل له وأغواه»[٤].

وكذلك قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعۡبُدُ﴾ [الفاتحة: ٥]؛ «أي: نطيع الطاعة التي يخضع معها»[٥].

وقال الرازي: «وأصل العبوديّة: الخضوع والذل، والتعبيد: التذلل؛ يقال: طريق معبّد. والتعبيد أيضاً: الاستعباد، وهو اتخاذ الشخص عبداً، وكذا الاعتياد»[٦].

٤ ـ المملوكية، والعبد: المملوك، وهو خلاف الحرّ، وسمي «عبداً» لأنه خاضع لأمر سيده، طائع له، لا يملك من أمره شيئاً.

قال سيبويه: «هو في الأصل صفة، قالوا: رجل عَبْدٌ، ولكنه استعمل استعمال الأسماء»[٧].

وقال الزمخشري: «أعبدني فلاناً: ملّكنيه»[٨].

وقال الرازي: «والعبد المملوك: خلاف الحر»[٩].

٥ ـ التألُّه والتنسّك. قال ابن منظور: «وعَبَد الله يَعْبُدهُ عِبَادةً، ومَعْبَداً، ومَعْبَدةً: تأله له... والتعبُّد: التنسُّك»[١٠].

---

(١) معاني القرآن وإعرابه ١/ ٤٨.

(٢) أساس البلاغة، ص٢٩١.

(٣) القاموس، مادة: (عَبَد). ولسان العرب ٣/ ٢٧٢، مادة: (عَبَد).

(٤) معاني القرآن وإعرابه ٢/ ١٧٨.

(٥) المصدر السابق ١/ ٤٨

(٦) مختار الصحاح، مادة: (عَبَد)، لسان العرب ٣/ ٢٧١، مادة: (عَبَد).

(٧) لسان العرب ٣/ ٢٧٠، مادة: (عَبَد).

(٨) أساس البلاغة (٢٩١).

(٩) مختار الصحاح، مادة: (عَبَد).

(١٠) لسان العرب ٣/ ٢٧٢، مادة: (عَبَد).

وقال الزمخشري: «وتعبد فلان: تنسّك»[(١)].

* العبادة في الاصطلاح:

العبادة تطلق على شيئين[(٢)]:

الأول: التعبّد. **والثاني**: المتعبّد به.

ويمكن أن نمثل على ذلك بالصلاة: ففعلها عبادة، وهو التعبّد. ونفس الصلاة عبادة، وهو المتعبّد به.

١ ـ فأما التعبّد فهو: «التذلل لله ﷻ بفعل أوامره، واجتناب نواهيه محبة وتعظيماً»[(٣)].

٢ ـ وأما المتعبّد به فهو: «اسم جامع لكل ما يحبّه الله ويرضاه من الأقوال والأعمال الظاهرة والباطنة»[(٤)].

وعلى هذا: فإنّ الدين كله داخل في العبادة[(٥)]، فإن الدين يتضمّن معنى الخضوع والذل. يقال: دنته، فدان؛ أي: أذللته فذل.

ويقال: يدين الله، ويدين لله؛ أي: يعبد الله ويطيعه، ويخضع له. فدين الله: «عبادته وطاعته والخضوع له»[(٦)].

والمعنى اللغوي للعبادة لم يتغيّر في الاستعمال الشرعي إلا أنّ الشرع زاد فيه معنى آخر وهو: «الحب»، فلا بد من الخضوع والذل، ومن الحب ـ أيضاً ـ في العمل والقول الذي يكون عبادة في الشرع.

وقد وضّح ذلك شيخ الإسلام ابن تيميّة ـ بعد أن بيّن أن معنى العبادة: الذل والخضوع ـ: حيث قال: «لكن العبادة المأمور بها تتضمن معنى الذل ومعنى الحب؛ فهي تتضمن غاية الذل لله، بغاية المحبة له.

---

(١) أساس البلاغة (٢٩١).

(٢) انظر: القول المفيد ١/ ١٠.

(٣) المصدر السابق ١/ ١٠.

(٤) العبوديّة، ص٤.

(٥) من أوضح الأدلة على هذا حديث جبريل بعد ذكره لشرائع الدين كلها قال رسول الله ﷺ: «**هذا جبريل أتاكم يعلمكم دينكم**».

(٦) العبوديّة، ص٦ ـ ٧.

فإن آخر مراتب الحب: هو التتيم، وأوله: العلاقة، لتعلق القلب بالمحبوب، ثم الصبابة: لانصباب القلب إليه، ثم الغرام، وهو الحب الملازم للقلب، ثم العشق. وآخرها: التتيّم، يقال: تيم الله؛ أي: عبد الله، فالمتيم: المعبّد لمحبوبه.

ومن خضع لإنسان مع بغضه له لا يكون عابداً له، ولو أحب شيئاً ولم يخضع له، لم يكن عابداً له، كما قد يحب الرجل ولده وصديقه، ولهذا لا يكفي أحدهما في عبادة الله تعالى. بل يجب أن يكون الله أحب إلى العبد من كل شيء، وأن يكون الله أعظم من كل شيء، بل لا يستحق المحبة والذل التام إلا الله»[١].

وقد ذكر ابن القيّم أن العبوديّة مبنيّة على أربع قواعد، وهي:

«قول القلب: [و] هو اعتقاد ما أخبر الله سبحانه به عن نفسه، وعن أسمائه وصفاته، وأفعاله، وملائكته، ولقائه على لسان رسله.

وقول اللسان: [وهو] الإخبار عنه بذلك، والدعوة إليه، والذبّ عنه، وتبيين بطلان البدع المخالفة له، والقيام بذكره، وتبليغ أوامره.

وعمل القلب: كالمحبة له، والتوكل عليه، والإنابة إليه، والخوف منه، والرجاء له، وإخلاص الدين له، والصبر على أوامره، وعن نواهيه، وعلى أقداره، والرضى به وعنه، والموالاة فيه، والذل له والخضوع، والإخبات إليه، والطمأنينة به، وغير ذلك من أعمال القلوب، التي فرضها أفرض من أعمال الجوارح، ومستحبها أحبّ إلى الله من مستحبها. وعمل الجوارح بدونها: إما عديم المنفعة، أو قليل المنفعة.

وأعمال الجوارح: كالصلاة، والجهاد، ونقل الأقدام إلى الجمعة والجماعات، ومساعدة العاجز، والإحسان إلى الخلق ونحو ذلك»[٢].

وبهذا نعلم أن العبادة مطابقة للإيمان والدين. فإنّ الأعمال والأقوال الإسلاميّة لا يمكن أن تكون إيماناً إلا إذا جعلت الله ربّ العالمين وحده،

(١) المصدر السابق، ص٧، وانظر: رسالة قاعدة في المحبّة، جامع الرسائل ٢/ ٢٨٤، ٢٨٧، ٢٨٨.

(٢) مدارج السالكين ١/ ١٠٠ ـ ١٠١

فالإيمان لا يحصل بصرف الأقوال والأعمال لغير الله وكذلك العكس.

ومن خلال العرض السابق لمفهوم العبادة يتبيّن لنا الفرق بين تفسير الإلٰه بمعنى المعبود، وبين تفسيره بمعنى القادر على الاختراع. فإن متعلّق التفسير الأول: التعبّد لله تعالى، وهو قول وعمل، ومتعلق التفسير الثاني: اعتقاد الربوبية التامة لله تعالى، وهو اعتقاد قلبي مجرد. والفرق بينهما كبير.

فلا يستوي من قصر التأله على مجرد الاعتقاد القلبي بربوبيّة الله تعالى، ومن جعله قولاً وعملاً واعتقاداً يشمل عمل القلب والجوارح فضلاً عن الاعتقاد القلبي المجرد بالربوبيّة.

الفصل الثاني

أدلة أهل السُّنَّة على توحيد الألوهيّة

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: الأدلة العقليّة النقليّة.

المبحث الثاني: الأدلة الخبريّة.

المبحث الأول

الأدلة العقليّة النقليّة

إذا تتبعنا دلالة القرآن على توحيد الألوهيّة بالطريقة العقلية نجد أنّه قد اشتمل على كثير من الأدلة التي تدل على أن الرب ﷻ هو المستحق وحده للعبادة، كما تدل على بطلان عبادة ما سواه.

ويجمع هذه الأدلة أربعة أنواع كلها تدل على توحيد الألوهيّة وهي:

١ ـ الاستدلال بتوحيد الربوبيّة.

٢ ـ الاستدلال بتوحيد الأسماء والصفات.

٣ ـ الاستدلال بضرب الأمثال.

٤ ـ الاستدلال بفقدان آلهة المشركين لصفات الكمال واتصافها بصفات النقص. وسأعرض لهذه الأنواع الأربعة وأستخرج دلالتها على توحيد الألوهيّة.

أولاً: الاستدلال بتوحيد الربوبيّة[1]:

توحيد الربوبيّة هو إفراد الله تعالى بالخلق والملك والتدبير، وعندما يثبت

(١) انظر: القواعد الحسان، ص١٩٣ ـ ١٩٤، وتيسير الكريم الرحمٰن ٥/ ٣٠ ـ ٣١، ودعوة التوحيد، ص٣٥.

العبد ذلك لله تعالى وحده، فإنه يوجب تعلّق القلب بالله تعالى خوفاً ورغبة ورهبة، والتأله له وحده لا شريك له.

فإنّ الذي يملك كل شيء وبيده مقاليد كل شيء، وهو واهب النعم هو المستحقّ للعبادة وحده، وهذا مما يعرفه الإنسان بعقله.

وقد أشار الشيخ السعدي إلى أنّ للمنهج القرآني مسلكين في تقرير دلالة الربوبيّة على الألوهية:

أحدهما: دلالة أن الله تعالى هو المتفرد بالخلق والتدبير.

والثاني: دلالة أن الله تعالى هو المتفرد بهبة النعم الظاهرة والباطنة[١].

ويمكن أن نمثِّل للاستدلال بتوحيد الربوبيّة على توحيد الألوهيّة بما يلي:

* قال الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُمۡ وَٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ﴿٢١﴾ ٱلَّذِي جَعَلَ لَكُمُ ٱلۡأَرۡضَ فِرَٰشٗا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءٗ وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءٗ فَأَخۡرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزۡقٗا لَّكُمۡۖ فَلَا تَجۡعَلُواْ لِلَّهِ أَندَادٗا وَأَنتُمۡ تَعۡلَمُونَ ﴿٢٢﴾﴾ [البقرة: ٢١، ٢٢].

هذا خطاب لجميع بني آدم يأمرهم الله تعالى فيه بالعبادة وهذا هو توحيد الألوهيّة ثم يأتي بعد ذلك البرهان الساطع والدليل القاطع على وجوب توحيد الألوهيّة وهو أنه الخالق لهم ولآبائهم الأولين، وأنه المنعم عليهم بأن جعل لهم الأرض ممهدة ومستقرة، وجعل السماء فوقهم مبنية، ورزقهم بالماء وهو ما لا يصبرون على تركه ولم يجعله مِلْكاً لأحد بل أنزله من السماء للجميع، وأخرج لهم الرزق من الأرض ليأكلوا منه أو يبيعوا.

وقد أشار ابن كثير إلى دلالة هذه الآية على توحيد الألوهيّة من خلال بيان ما انفرد الله تعالى به من الربوبيّة، كما أشار إلى المسلكين السابقين حيث يقول: «شرع تبارك وتعالى في بيان وحدانيّة ألوهيَّته، بأنه تعالى هو المنعم على عبيده، بإخراجهم من العدم إلى الوجود، وإسباغه عليهم النعم الظاهرة والباطنة» إلى أن قال: «ومضمونه: أنه الخالق الرازق مالك الدار، وساكنيها، ورازقهم، فهذا يستحق أن يعبد وحده ولا يُشرك به غيره»[٢].

---

(١) انظر: القواعد الحسان، ص١٩٣ ـ ١٩٤.

(٢) تفسير القرآن العظيم ١/٨٦، ط. الشعب.

* وقال تعالى: ﴿وَٱلصَّـٰٓفَّـٰتِ صَفًّا ﴿١﴾ فَٱلزَّٰجِرَٰتِ زَجْرًا ﴿٢﴾ فَٱلتَّـٰلِيَـٰتِ ذِكْرًا ﴿٣﴾ إِنَّ إِلَـٰهَكُمْ لَوَٰحِدٌ ﴿٤﴾ رَّبُّ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَرَبُّ ٱلْمَشَـٰرِقِ ﴿٥﴾﴾ [الصافات: ١ ـ ٥].

وقد بيَّن ذلك ابن القيّم فقال: «وأقسم سبحانه بذلك على توحيد ربوبيته وإلٰهيته، وقرر توحيد ربوبيته فقال: ﴿إِنَّ إِلَـٰهَكُمْ لَوَٰحِدٌ ﴿٤﴾ رَّبُّ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَرَبُّ ٱلْمَشَـٰرِقِ ﴿٥﴾﴾ [الصافات: ٤، ٥]. [وهذا](١) من أعظم الأدلة على أنه إلٰه واحد ولو كان معه إلٰه آخر لكان الإلٰه مشاركاً له في ربوبيته، كما شاركه في إلٰهيته، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً».

ثم نبَّه إلى أن هذه الطريقة من قواعد القرآن في تقرير توحيد الألوهية فقال: «وهذه قاعدة القرآن يقرر توحيد الإلٰهيّة بتوحيد الربوبيّة، فيقرر كونه معبوداً وحده بكونه خالقاً رازقاً وحده»(٢).

وقال تعالى: ﴿وَإِلَـٰهُكُمْ إِلَـٰهٌ وَٰحِدٌ ۖ لَّآ إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلرَّحْمَـٰنُ ٱلرَّحِيمُ ﴿١٦٣﴾ إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَـٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِى تَجْرِى فِى ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَـٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ لَـَٔايَـٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿١٦٤﴾﴾ [البقرة: ١٦٣، ١٦٤].

هذه الآية اشتملت على توحيد الألوهيّة في بدايتها في قوله تعالى: ﴿وَإِلَـٰهُكُمْ إِلَـٰهٌ وَٰحِدٌ ۖ لَّآ إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ وقد ذكرت الدليل على توحيد الألوهية وهو توحيد الربوبيّة كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ كما نلاحظ الإشارة إلى أن هذا الدليل دليل عقلي من خلال قوله تعالى: ﴿يَعْقِلُونَ ﴿١٦٤﴾﴾ وقد أشار إلى دلالة هذه الآية على توحيد الألوهية بطريق توحيد الربوبية ابن كثير حيث يقول: «ثم ذكر الدليل على تفرده بالإلٰهيّة بتفرده بخلق السمٰوات والأرض وما فيهما وما بين ذلك مما ذرأ وبرأ من المخلوقات الدالة على وحدانيته»(٣).

---

(١) زيادة يقتضيها السياق.

(٢) التبيان في أقسام القرآن، ص٤٢٧ ـ ٤٢٨.

(٣) عمدة التفسير ١/ ٢٨٠، وانظر: جامع البيان ٢/ ٦٤ ـ ٦٥، فتح القدير ١/ ١٧٩، تيسير الكريم الرحمٰن ١/ ١٢٤.

* وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ فَالِقُ ٱلْحَبِّ وَٱلنَّوَىٰ ۖ يُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ ٱلْمَيِّتِ مِنَ ٱلْحَىِّ ۚ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ ۖ فَأَنَّىٰ تُؤْفَكُونَ ﴿٩٥﴾﴾ [الأنعام: ٩٥].

المعنى المستدل عليه في الآية هو «ألوهيّة الله واستحقاقه للعبادة وهو مأخوذ من قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ﴾؛ أي: الذي فعل وانفرد بخلق هذه الأشياء وتدبيرها هو الله الذي له الألوهيّة والعبادة على خلقه أجمعين»(١).

والمراد بقوله: ﴿فَأَنَّىٰ تُؤْفَكُونَ ﴿٩٥﴾﴾؛ أي: «كيف تصرفون عن الحق وتعدلون عنه إلى الباطل، فتعبدون معه غيره؟»(٢).

وقد فسّر ابن جرير هذه الآية تفسيراً عاماً تضمن بيان دلالة هذه الآية على توحيد الألوهيّة عن طريق توحيد الربوبية فقال: «يقول تعالى ذكره إن الذي له العبادة، أيها الناس دون كل ما تعبدون من الآلهة والأوثان، هو الله الذي فلق الحب؛ أي: شق الحبّ من كل ما ينبت من النبات، فأخرج منه الزرع»(٣).

* وقال تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ لِتَسْكُنُوا۟ فِيهِ وَٱلنَّهَارَ مُبْصِرًا ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلنَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ ﴿٦١﴾ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ فَأَنَّىٰ تُؤْفَكُونَ ﴿٦٢﴾ كَذَٰلِكَ يُؤْفَكُ ٱلَّذِينَ كَانُوا۟ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ يَجْحَدُونَ ﴿٦٣﴾ ٱللَّهُ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ قَرَارًا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءً وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ وَرَزَقَكُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ ۚ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ ۖ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٦٤﴾﴾ [غافر: ٦١ ـ ٦٤].

اجتمع في هذه الآيات الاستدلال على ألوهية الله بأنه المنفرد بالخلق والتدبير كما في قوله: ﴿ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ فَأَنَّىٰ تُؤْفَكُونَ ﴿٦٢﴾﴾ [غافر: ٦٢]، وبأنه المنفرد بهبة النعم الظاهرة والباطنة كما في قوله: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ لِتَسْكُنُوا۟ فِيهِ﴾ الآية، وقوله: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ قَرَارًا﴾ الآية.

وقد قال ابن كثير: «يقول تعالى ممتناً على خلقه بما جعل لهم من الليل الذي يسكنون فيه ويستريحون من حركات ترددهم في المعايش بالنهار، وجعل

---

(١) انظر: تيسير الكريم الرحمٰن ٢/٤٧.
(٢) عمدة التفسير ٥/٧٠.
(٣) جامع البيان ٥/٢٧٥.

النهار مبصراً؛ أي: مضيئاً ليتصرفوا فيه بالأسفار، وقطع الأقطار، والتمكن من الصناعات، ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ لِتَسْكُنُوا۟ فِيهِ وَٱلنَّهَارَ مُبْصِرًا ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلنَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ ﴿٦١﴾﴾؛ أي: لا يقومون بشكر نعم الله عليهم. ثم قال: ﴿ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ﴾؛ أي: الذي فعل هذه الأشياء هو الله الأحد، خالق الأشياء، الذي لا إلٰه غيره، ولا رب سواه، ﴿فَأَنَّىٰ تُؤْفَكُونَ ﴿٦٢﴾﴾؛ أي: فكيف تعبدون غيره من الأصنام التي لا تخلق شيئاً، بل هي مخلوقة منحوتة»[١].

أما الاستدلال ببقيّة الآيات فقد تقدم تقريره عند قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ﴾ الآيات.

وعندما ذكر الشوكاني هذه الآية نبَّه على دلالتها على توحيد الألوهيّة بذكر ما أنعم الله تعالى به من نعم فقال: «ثم ذكر لهم سبحانه نوعاً آخر من نعمه التي أنعم بها عليهم مع ما في ذلك من الدلالة على كمال قدرته وتفرده بالإلٰهيّة فقال: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ قَرَارًا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءً﴾ الآيات [غافر: ٦٤]»[٢].

* وقال تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلنُّجُومَ لِتَهْتَدُوا۟ بِهَا فِى ظُلُمَٰتِ ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ ۗ قَدْ فَصَّلْنَا ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿٩٧﴾ وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنشَأَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ ۗ قَدْ فَصَّلْنَا ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ ﴿٩٨﴾ وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ نَبَاتَ كُلِّ شَىْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُّخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُّتَرَاكِبًا وَمِنَ ٱلنَّخْلِ مِن طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّٰتٍ مِّنْ أَعْنَابٍ وَٱلزَّيْتُونَ وَٱلرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَٰبِهٍ ۗ ٱنظُرُوٓا۟ إِلَىٰ ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثْمَرَ وَيَنْعِهِۦٓ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكُمْ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿٩٩﴾ وَجَعَلُوا۟ لِلَّهِ شُرَكَآءَ ٱلْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ ۖ وَخَرَقُوا۟ لَهُۥ بَنِينَ وَبَنَٰتٍۭ بِغَيْرِ عِلْمٍ ۚ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿١٠٠﴾ بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُۥ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُن لَّهُۥ صَٰحِبَةٌ ۖ وَخَلَقَ كُلَّ شَىْءٍ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴿١٠١﴾ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ ۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ فَٱعْبُدُوهُ ۚ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ وَكِيلٌ ﴿١٠٢﴾﴾ [الأنعام: ٩٧ ـ ١٠٢].

هذه الآيات تدل على توحيد الألوهيّة وذلك بيان أن الله تعالى هو المنفرد بخلق النعم وإعطائها لمن شاء ﷻ، وببيان أن الله تعالى خالق لكل شيء، فإذا كان الله تعالى هو المنفرد بالخلق والإنعام فلا شك أنه المنفرد بالألوهيّة، وإذا

---

(١) تفسير القرآن العظيم ٧/ ١٤٤، ط. الشعب. وانظر: تيسير الكريم الرحمٰن ٤/ ٣٧٤.

(٢) فتح القدير ٤/ ٥٧٠.

عُبد غير الله تعالى مع العلم أنه لا يملك شيئاً ولا ينعم بشيء فإنه من الظلم والتعدي حيث وضع الشيء في غير موضعه.

وقد ذكر الله تعالى في هذه الآيات مجموعة من النعم الظاهرة ومنها:

خَلْق النجوم الهادية للإنسان عند ضربه في الأرض براً أو بحراً إذ لو لم تكن موجودة لضلَّ الإنسان في ظلمات البر الأجرد الواسع، والبحر الأزرق الكبير.

وكذلك منها خَلْق الناس وإيجادهم من العدم وجعلهم من نفس واحدة وهي آدم عليه السلام.

وكذلك منها إنزاله لهم من السماء ماءً يكون سبباً في إخراج النبات من الأرض من الحبوب المتنوعة والمختلفة، والنخل، والأعناب والزيتون والرمان وغيرها.

وفي الآيات إشارة إلى أن هذا النوع من التدليل على توحيد الألوهية هو استدلال عقلي صحيح حيث جاءت الآيات مختومة بما يدل على ذلك مثل قوله تعالى: ﴿قَدْ فَصَّلْنَا ٱلْآيَـٰتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿٩٧﴾﴾ [الأنعام: ٩٧]، وقوله تعالى: ﴿قَدْ فَصَّلْنَا ٱلْآيَـٰتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ ﴿٩٨﴾﴾ [الأنعام: ٩٨]، وقوله تعالى: ﴿ٱنظُرُوٓا۟ إِلَىٰ ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثْمَرَ وَيَنْعِهِۦٓ﴾ [الأنعام: ٩٩].

والقرآن مليء بذكر المخلوقات الكونية كالشمس والقمر والنجوم والجبال والدواب والبحار والليل والنهار والسحاب والمطر والنبات والرياح، والمراد من ذكرها بيان أن خالقها وموجدها هو الحقيق بالعبادة وحده، ولا يصح أن يُشرك الإنسان معه أحداً في العبادة لأنه تسوية بين الخالق والمخلوق والتسوية بينهما ضلال في العقل كما قال تعالى: ﴿تَٱللَّهِ إِن كُنَّا لَفِى ضَلَـٰلٍ مُّبِينٍ ﴿٩٧﴾ إِذْ نُسَوِّيكُم بِرَبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ ﴿٩٨﴾﴾ [الشعراء: ٩٧، ٩٨].

ويدل على أن هذه الآيات تدل على الاستدلال بالربوبيّة على الألوهيّة قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ ۖ لَآ إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ خَـٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ فَٱعْبُدُوهُ﴾ [الأنعام: ١٠٢].

وقد أوضح ابن جرير دلالة هذه الآية بقوله: «يقول جل ثناؤه لهم: أيها الجاهلون، إنه لا شيء له الألوهيّة والعبادة إلا الذي خلق كل شيء، وهو بكل

شيء عليم، فإنه لا ينبغي أن تكون عبادتكم وعبادة جميع من في السمٰوات والأرض إلا له خالصة بغير شريك تشركونه فيها، فإنه خالق كل شيء وبارئه وصانعه، وحقٌّ على المصنوع أن يفرد صانعه بالعبادة»[١].

* وقال تعالى: ﴿قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِن جَعَلَ ٱللَّهُ عَلَيْكُمُ ٱلَّيْلَ سَرْمَدًا إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ مَنْ إِلَٰهٌ غَيْرُ ٱللَّهِ يَأْتِيكُم بِضِيَآءٍ ۖ أَفَلَا تَسْمَعُونَ ﴿٧١﴾ قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِن جَعَلَ ٱللَّهُ عَلَيْكُمُ ٱلنَّهَارَ سَرْمَدًا إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ مَنْ إِلَٰهٌ غَيْرُ ٱللَّهِ يَأْتِيكُم بِلَيْلٍ تَسْكُنُونَ فِيهِ ۖ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴿٧٢﴾ وَمِن رَّحْمَتِهِۦ جَعَلَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا۟ فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِهِۦ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٧٣﴾﴾ [القصص: ٧١ ـ ٧٣].

في هذه الآيات امتنان من الله على عباده يدعوهم بها إلى عبادته وحده وذلك بالمقارنة والموازنة بين حالة وجود هذه النعم وبين حالة عدمها وأن الموجد لها هو الله تعالى، فهل تملك الآلهة الإنعام على عابديها عند فقدان هذه النعم؟ وهذا ما يعلم أهل الشرك بطلانه فتقرر بذلك أن المستحق للعبادة وحده هو المنعم سبحانه.

وهذه الآيات المتقدمة هي مجرد أمثلة على هذا النوع من الاستدلال القرآني على ألوهيّة الله تعالى والمتتبع لآيات القرآن يجد الكثير من هذا النوع غير ما ذكر.

ثانياً: الاستدلال بتوحيد الأسماء والصفات:

سمى الله تعالى نفسه بالأسماء الحسنى ووصف نفسه بالصفات العُلى، ومَنْ كان كذلك استحقّ العبادة وحده دون شريك.

لأن الإلٰه يجب أن يكون كاملاً حائزاً لجميع صفات الكمال فإنّ النقص والعجز منافٍ للألوهيّة، فإذا ثبت أن الله مختص بالأسماء الحسنى وهي البالغة غاية الحسن، ومختص بالصفات ثبت أن العبادة يجب أن تكون خاصة به دون مَنْ سواه[٢].

وقد ذكر الشيخ السعدي أن توحيد الأسماء والصفات يدل على وحدانيّة الله

---

(١) جامع البيان ٥/ ٢٩٤.

(٢) انظر: دعوة التوحيد، ص٣٩.

تعالى في الألوهيّة فقال: «ويدعوهم أيضاً إلى هذا الأصل بما يتمدح به، ويثني على نفسه الكريمة، من تفرده بصفات العظمة والمجد، والجلال والكمال وأن من له هذا الكمال المطلق الذي لا يشاركه فيه مشارك أحق مَنْ أخلصت له القلوب والأعمال الظاهرة والباطنة»(١).

فالترابط بين استحقاق الله تعالى وحده للعبادة وبين الكمال المطلق في أسمائه وصفاته ترابط تام، فإنّ الكامل الكمال المطلق يستحق العبادة وحده، والمستحق للعبادة وحده لا بد وأن يكون كاملاً كمالاً مطلقاً، ولا يتصور أن يكون الناقص إلٰهاً، كما لا يتصور أن يكون الكامل غير إلٰه، وسنذكر جملة من الآيات في ذلك كما يلي:

* قال تعالى: ﴿رَّبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا فَٱعْبُدْهُ وَٱصْطَبِرْ لِعِبَٰدَتِهِۦ ۚ هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا ﴿٦٥﴾﴾ [مريم: ٦٥].

السميّ هو المثيل، حيث قال علي بن أبي طلحة عن ابن عباس رضي الله عنه: «هل تعلم للرب مثيلاً أو شبيهاً»(٢). والاستفهام هنا بمعنى النفي؛ أي: لا تعلم له مسامياً لأنه الرب وغير مربوب(٣) والذي ليس له مثلاً هو الذي يستحق أن يُعبد وحده؛ لأنّ الذي له مثيل لا يصح تخصيصه بالعبادة وترك مثيله، وهذا من قبيل الترجيح بدون مرجّح. فإذا عبد الاثنين معاً حصل الشر والعياذ بالله، فتقرر أن الذي لا مثيل له هو المعبود وحده.

وقد ذكر الشيخ السعدي أن هذه الآية برهان قاطع على توحيد الألوهيّة إذ يقول: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا ﴿٦٥﴾﴾؛ أي: «لا تعلم له مسامياً ولا مشابهاً لأنه الرب وغيره مربوب، الخالق وغيره مخلوق، الغني من جميع الوجوه وغيره فقيرٌ بالذات من كل وجه، الكامل، الذي له الكمال المطلق من جميع الوجوه، وغيره ناقص ليس فيه من الكمال إلا ما أعطاه الله تعالى. فهذا برهان قاطع على أن الله هو المستحقّ لإفراده بالعبوديّة وأن عبادته حقٌّ، وعبادة ما سواه باطل، فلهذا أمر بعبادته وحده والاصطبار عليها، وعلل بكماله وانفراده بالعظمة

(١) القواعد الحسان، ص١٧ ـ ١٨.
(٢) تفسير القرآن العظيم ٥/٢٤٥، ط. الشعب.
(٣) انظر: تيسير الكريم الرحمٰن ٣/٢١٣.

والأسماء الحسنى»[١].

* وقال تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥ لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَمَا تَحْتَ ٱلثَّرَىٰ ۝٦ وَإِن تَجْهَرْ بِٱلْقَوْلِ فَإِنَّهُۥ يَعْلَمُ ٱلسِّرَّ وَأَخْفَى ۝٧ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ لَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ ۝٨﴾ [طه: ٥ ـ ٨].

وقد بيّن الشيخ السعدي هذه الآيات فأوضح أن إثبات الكمال المطلق ينتج عنه إثبات توحيد الألوهية فقال: «فلما قرر كماله المطلق، بعموم خلقه، وعموم أمره ونهيه وعموم رحمته، وسعة عظمته، وعلوه على عرشه، وعموم ملكه، وعموم علمه، نتج من ذلك أنه المستحق للعبادة وأن عبادته هي الحقّ التي يوجبها الشرع والعقل والفطرة، وعبادة غيره باطلة»[٢].

* قال تعالى: ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ ۖ هُوَ ٱلرَّحْمَٰنُ ٱلرَّحِيمُ ۝٢٢ هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْمَلِكُ ٱلْقُدُّوسُ ٱلسَّلَٰمُ ٱلْمُؤْمِنُ ٱلْمُهَيْمِنُ ٱلْعَزِيزُ ٱلْجَبَّارُ ٱلْمُتَكَبِّرُ ۚ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ ۝٢٣ هُوَ ٱللَّهُ ٱلْخَٰلِقُ ٱلْبَارِئُ ٱلْمُصَوِّرُ ۖ لَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ ۚ يُسَبِّحُ لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ۝٢٤﴾ [الحشر: ٢٢ ـ ٢٤].

هذه الآيات واضحة في الاستدلال على ألوهيّة الله بأسمائه وصفاته، فإن الآيات تبتدأ بذكر توحيد الألوهيّة وهو في الآية في قوله: ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ ثم تذكر أسماء الله الحسنى الدالة على استحقاقه للعبادة.

وقد بيَّن ذلك الشيخ السعدي ـ أيضاً ـ فقال: «هذه الآيات الكريمة قد اشتملت على كثير من أسماء الله الحسنى وأوصافه العلى، عظيمة الشأن، وبديعة البرهان، فأخبر أنه الله المألوه المعبود الذي لا إلٰه إلا هو، وذلك لكماله العظيم وإحسانه الشامل، وتدبيره العام، وكل إلٰه غيره فإنه باطل، لا يستحق من العبادة مثقال ذرة؛ لأنه فقير عاجز ناقص، لا يملك لنفسه ولا لغيره شيئاً»[٣].

* وقال تعالى: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ ۖ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلرَّحْمَٰنُ ٱلرَّحِيمُ ۝١٦٣﴾ [البقرة: ١٦٣].

---

(١) المصدر السابق، نفس الجزء والصفحة.
(٢) تفسير القرآن العظيم ٥/ ٢٤٥، ط. الشعب.
(٣) المصدر السابق ٥/ ٢١٤.

* وقال تعالى: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُۚ لَا تَأۡخُذُهُۥ سِنَةٞ وَلَا نَوۡمٞۚ لَّهُۥ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِۗ مَن ذَا ٱلَّذِي يَشۡفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذۡنِهِۦۚ يَعۡلَمُ مَا بَيۡنَ أَيۡدِيهِمۡ وَمَا خَلۡفَهُمۡۖ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيۡءٖ مِّنۡ عِلۡمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَۚ وَسِعَ كُرۡسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَۖ وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفۡظُهُمَاۚ وَهُوَ ٱلۡعَلِيُّ ٱلۡعَظِيمُ ٢٥٥﴾ [البقرة: ٢٥٥].

* وقال تعالى: ﴿هُوَ ٱلۡحَيُّ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ فَٱدۡعُوهُ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَۗ ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ٦٥﴾ [غافر: ٦٥].

* وقال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلۡأَسۡمَآءُ ٱلۡحُسۡنَىٰ فَٱدۡعُوهُ بِهَاۖ وَذَرُواْ ٱلَّذِينَ يُلۡحِدُونَ فِيٓ أَسۡمَٰٓئِهِۦۚ سَيُجۡزَوۡنَ مَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ ١٨٠﴾ [الأعراف: ١٨٠].

* وقال تعالى: ﴿قُلِ ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ وَسَلَٰمٌ عَلَىٰ عِبَادِهِ ٱلَّذِينَ ٱصۡطَفَىٰٓۗ ءَآللَّهُ خَيۡرٌ أَمَّا يُشۡرِكُونَ ٥٩﴾ [النمل: ٥٩].

فهذه الآيات كلها تدل على أن توحيد الأسماء والصفات دليل على استحقاق الله للعبادة.

ولما ذكر الله تعالى آلهة المشركين بيّن أنها تتصف بالنقص والعجز مما يدل على أنها لا تستحق العبادة، فدل ذلك على أن المتصف بالكمال المطلق هو وحده المستحق للعبادة.

* وقال تعالى: ﴿وَلَا تَنفَعُ ٱلشَّفَٰعَةُ عِندَهُۥٓ إِلَّا لِمَنۡ أَذِنَ لَهُۥۚ حَتَّىٰٓ إِذَا فُزِّعَ عَن قُلُوبِهِمۡ قَالُواْ مَاذَا قَالَ رَبُّكُمۡۖ قَالُواْ ٱلۡحَقَّۖ وَهُوَ ٱلۡعَلِيُّ ٱلۡكَبِيرُ ٢٣﴾ [سبأ: ٢٣].

يقول الشيخ السعدي عن هذه الآية: «وهذا أيضاً برهان عظيم آخر على وجوب التوحيد وبطلان الشرك، وهو ذكر النصوص الدالة على كبرياء الرب وعظمته التي تتضاءل وتضمحل عندها عظمة المخلوقات العظيمة، وتخضع له الملائكة، والعالم العلوي والسفلي، ولا تثبت أفئدتهم عندما يسمعون كلامه أو تتبدى لهم بعض عظمته ومجده، فالمخلوقات بأسرها خاضعة لجلاله معترفة بعظمته ومجده خاضعة خائفة منه، فمن كان هذا شأنه فهو الرب الذي يستحق العبادة أو الحمد والثناء والشكر والتعظيم والتألُّه والكبرياء والعظمة، ونعوت الجلال والجمال المطلق كلها لله لا يمكن أن يتصف بها غيره، فكذلك العبوديّة الظاهرة والباطنة كلها حقه تعالى الخاص الذي لا يشاركه فيه مشارك بوجه»[1].

(١) القول السديد، ص٥٧ ـ ٥٨.

ثالثاً: الاستدلال بضرب الأمثال[١]:

لقد ضرب الله تعالى في كتابه كثيراً من الأمثال لمعانٍ متعددة. ولهذه الأمثال أهمية كبرى في معرفة الحقائق الشرعيّة فقد قال تعالى: ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَـٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ ۖ وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَـٰلِمُونَ ﴿٤٣﴾﴾ [العنكبوت: ٤٣]، كما قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِى هَـٰذَا ٱلْقُرْءَانِ مِن كُلِّ مَثَلٍ فَأَبَىٰٓ أَكْثَرُ ٱلنَّاسِ إِلَّا كُفُورًا ﴿٨٩﴾﴾ [الإسراء: ٨٩]، وكما قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِى هَـٰذَا ٱلْقُرْءَانِ مِن كُلِّ مَثَلٍ ۚ وَلَئِن جِئْتَهُم بِـَٔايَةٍ لَّيَقُولَنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ إِنْ أَنتُمْ إِلَّا مُبْطِلُونَ ﴿٥٨﴾﴾ [الروم: ٥٨].

ومن فوائد الأمثال المضروبة تقريب المعاني للعقل، وتصويرها بصورة المحسوس مما يكون له أثر عظيم في النفس[٢].

ولأهميّة الأمثال عدّ الشافعي رحمه الله تعالى معرفة الأمثال مما يجب على المجتهد معرفته من علوم القرآن[٣].

وضرب الأمثال هو بعينه الدليل العقلي، وذلك ـ كما يقول شيخ الإسلام ابن تيميّة ـ «أنّ القياس هو ضرب المثل وأصله تقديره، فضرب المثل للشيء: تقديره له، كما أن القياس أصله تقدير الشيء بالشيء»[٤]. فالأمثال المضروبة هي الأمثلة العقلية.

والأمثال المضروبة المتعلقة بتوحيد الألوهيّة كثيرة يجمعها أربعة أنواع هي:

١ ـ أمثال متعلقة بالمقارنة بين الله من جهة وبين المعبودات من جهة أخرى.

٢ ـ أمثال متعلقة بالمقارنة بين التوحيد والشرك.

٣ ـ أمثال متعلقة بالمقارنة بين الموحد والمشرك.

٤ ـ أمثال متعلقة ببطلان عبادة آلهة المشركين.

١ ـ أمثال متعلقة بالمقارنة بين الله من جهة وبين المعبودات من جهة أخرى:

واكتفى بمثالٍ واحدٍ لهذا النوع، وهو قوله تعالى: ﴿ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا

---

(١) انظر: إعلام الموقعين ١/ ٢٣٠، عقيدة التوحيد في القرآن، ص١٦٢.
(٢) انظر: الإتقان ٢/ ١٠٤١.
(٣) انظر: المصدر السابق ٢/ ١٠٤١.
(٤) مجموع الفتاوى ١٤/ ٥٤.

مَّمْلُوكًا لَّا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَمَن رَّزَقْنَـٰهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا هَلْ يَسْتَوُۥنَ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٧٥﴾ وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا رَّجُلَيْنِ أَحَدُهُمَآ أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَىٰ مَوْلَىٰهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُّ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِى هُوَ وَمَن يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَهُوَ عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٧٦﴾﴾ [النحل: ٧٥، ٧٦].

قال مجاهد: «ضرب الله هذا المثل، والمثل الآخر بعده لنفسه، والآلهة التي تعبد من دونه»[(١)].

ووجه دلالة المثل الأول: هو أنه شبّه المعبودات العاجزة بالمملوك العاجز الذي لا يقدّم لمن يطلبه أيَّ شيء.

وضرب لنفسه المثل بمن يملك الرزق الحسن وهو يعطي من يسأله، ويساعد من يطلبه بما عنده من الرزق الحسن.

وإذا كان لا يستوي العاجز مع القادر والمعطي مع من لا يملك شيئاً فكذلك لا يستوي الإلٰه الحقّ المالك لكل شيء المعطي لما يشاء مع المعبودات الأخرى العاجزة التي لا تملك شيئاً تعطيه، فنتج من هذا أن المستحق للعبادة وحده هو الإلٰه المالك والمعطي.

أما المثل الثاني: فهو مضروب لحال رجلين بينهما فرق كبير في القدرات والإمكانات: أما أحدهما فهو أبكم لا يتكلم، وعاجز ضعيف، وعيال على الناس بينما الآخر متكلم يأمر بالخير والعدل وطريقه واضح لا اعوجاج فيه، وإذا تصور أحد هذا المثل المضروب لهذين الرجلين فإنه لا يمكن أن يسوي بينهما، فكذلك الله تعالى لا يسوّى مع المعبودات الأخرى.

يقول الأستاذ سيد قطب: «والمثل الأول مأخوذ من واقعهم، فقد كان لهم عبيد مملوكون، لا يملكون شيئاً ولا يقدرون على شيء. وهم لا يسوون بين العبد المملوك العاجز والسيد المالك المتصرف، فكيف يسوون بين سيد العباد ومالكهم وبين أحد من خلقه. وكل المخلوقات له عبيد؟.

والمثل الثاني يصور الرجل الأبكم الضعيف البليد الذي لا يدري شيئاً ولا يعود بخير. والرجل القوي المتكلم الآمر بالعدل العامل المستقيم على طرق

---

(١) جامع البيان ٧/ ٦٢٢.

الخير ولا يسوي عاقل بين هذا وذلك، فكيف تمكن التسوية بين صنم أو حجر وبين الله سبحانه وهو القادر العليم الآمر بالمعروف، الهادي إلى الصراط المستقيم»(١).

وبهذا يظهر أن المثلين المضروبين لله تعالى من جهة وللمعبودات من جهة أخرى يدلان على أن الله تعالى هو المستحق للعبادة وحده كما يدلان ـ كذلك ـ على بطلان عبادة الآلهة من دونه.

٢ ـ أمثال متعلقة بالمقارنة بين التوحيد والشرك:

واكتفى بمثالٍ واحدٍ ـ أيضاً ـ وهو قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِى ٱلسَّمَآءِ ﴿٢٤﴾ تُؤْتِىٓ أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍۭ بِإِذْنِ رَبِّهَا ۗ وَيَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴿٢٥﴾ وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ ٱجْتُثَّتْ مِن فَوْقِ ٱلْأَرْضِ مَا لَهَا مِن قَرَارٍ ﴿٢٦﴾﴾ [إبراهيم: ٢٤ ـ ٢٦].

المراد بالكملة الطيبة: كلمة التوحيد، كما قال ابن عباس رضي الله عنهما «قوله: ﴿كَلِمَةً طَيِّبَةً﴾ وهو المؤمن، ﴿كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ﴾ وهو المؤمن، ﴿أَصْلُهَا ثَابِتٌ﴾ يقول: لا إلٰه إلا الله ثابت في قلب المؤمن، ﴿وَفَرْعُهَا فِى ٱلسَّمَآءِ ﴿٢٤﴾﴾ يقول: يرفع بها عمل المؤمن إلى السماء(٢).

والمراد بالكلمة الخبيثة: كلمة الكفر، قال ابن عباس: «ضرب الله مثل الشجرة الخبيثة كمثل الكافر، يقول: إن الشجرة الخبيثة اجتثت من فوق الأرض ما لها من قرار، يقول: الكافر لا يُقبل عمله ولا يصعد إلى الله، فليس له أصل ثابت في الأرض، ولا فرع في السماء»(٣).

والمقارنة بين المثلين هي في أمرين مهمين:

الأول: في ثبات الأصل واستقراره.

والثاني: في الثمرة الناتجة من كلا الشجرتين.

فأمّا من جهة ثبات الأصل فإنه وصف الكلمة الطيّبة (كلمة التوحيد) بأنها

(١) في ظلال القرآن ٤/ ٢١٨٤، ط. الشروق.
(٢) جامع البيان ٧/ ٤٣٧.
(٣) المصدر السابق ٧/ ٤٤٥.

ذات أصل ثابت وفروعها في السماء، ووصف الكلمة الخبيثة (كلمة الكفر) بأنها ليس لها قرار ولا ثبات.

وأما من جهة الثمرة فإنّه وصف الثمرة الناتجة عن الشجرة الأولى (كلمة التوحيد) بأنها طيّبة ومثمرة ومغدقة ﴿تُؤْتِيٓ أُكُلَهَا كُلَّ حِينِۭ بِإِذْنِ رَبِّهَاۗ وَيَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ۝٢٥﴾ [إبراهيم: ٢٥].

أما الشجرة الثانية فوصف ثمرتها بالخبث.

ومن هنا يُعرف الفرق بين التوحيد والشرك بمعرفة الفرق بين الشجرة الطيبة والشجرة الخبيثة وهذا هو المراد بضرب المثل.

فالتوحيد ذو أصلٍ ثابت في قلب الموحد وفي نفس الأمر، وأما الشرك فليس له ثبات البتة بل هو مثل كذبة الكاذب، أو خرافة المخرّف.

ومن جهة ثمرة التوحيد فإنها طيّبة في الدنيا والآخرة، وثمرة الشرك خبيثة في الدنيا والآخرة.

وقد جاء وصف حال الشرك من جهة عدم ثباته وخبث ثمرته في آية أخرى بأنّه: «زبد» وهو ما يحمله السيل على متنه عند تدفقه فإذا سكن السيل فإن الزبد يذهب جفاء، ولا يكون له أثر نافع في الأرض، و«زبد» الذهب والفضة عند إيقاد النار عليهما لاستخراج المعدن الأصلي الجيّد مثل زبد السيل: يذهب جفاء، ولا نفع فيه، وهذا هو محصل المثل المائي والناري في سورة الرعد: قال تعالى: ﴿أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةُۢ بِقَدَرِهَا فَٱحْتَمَلَ ٱلسَّيْلُ زَبَدًا رَّابِيًاۚ وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي ٱلنَّارِ ٱبْتِغَآءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَٰعٍ زَبَدٌ مِّثْلُهُۥۚ كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْحَقَّ وَٱلْبَٰطِلَۚ فَأَمَّا ٱلزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَآءًۖ وَأَمَّا مَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي ٱلْأَرْضِۚ كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَالَ ۝١٧﴾ [الرعد: ١٧].

قال ابن جرير: «وهذا مثل ضربه الله للحق والباطل، والإيمان والكفر»[١].

فالتوحيد في ثبات أصله واستقراره ونفعه يُشبه ثبات الشجرة الطيِّبة، والماء المستقر في الأرض.

والشرك في تلاشيه واضمحلاله وزواله وخبثه يشبه الشجرة الخبيثة، والزبد العالي فوق السيل.

(١) جامع البيان ٧/ ٣٦٩.

٣ ـ أمثال متعلقة بالمقارنة بين الموحد والمشرك:

وكذلك أكتفي بمثالٍ واحد وهو قوله تعالى: ﴿ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا رَّجُلًا فِيهِ شُرَكَآءُ مُتَشَٰكِسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِّرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًاۚ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٢٩﴾﴾ [الزمر: ٢٩].

هذه مقارنة بين عبدين أحدهما يملكه جماعة من الشركاء كثيرون وليسوا متفقين على أمر من الأمور بل هم متنازعون متخاصمون فيه، كل له مطلب، يريد من هذا العبد تنفيذه، ويريد الآخر غيره.

وأما الآخر فإنه خالص لسيد واحد قد عرف مقصود سيده، وحصلت له الراحة التامة به.

فهل يستوي هذان في ميزان العدل، وهل يصح في القول استواء حال هذين العبدين؟

فكذلك حال الموحد والمشرك.

فالمشرك فيه شركاء متشاكسون يدعو هذا، ثم يدعو هذا، فتراه لا يستقر له قرار، ولا يطمئن قلبه في موضع، والموحد مخلص لربه، قد خلصه الله من الشركة لغيره، فهو يسأل واحداً، ويدعو واحداً فهو في أتم راحة وأكمل طمأنينة(١).

٤ ـ أمثال متعلقة ببطلان عبادة آلهة المشركين:

وسأعرض في هذا النوع لأربعة أمثلة تدل على ذلك وهي كما يلي:

أ ـ قال تعالى: ﴿وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَآءً وَنِدَآءًۚ صُمٌّۢ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴿١٧١﴾﴾ [البقرة: ١٧١].

تضمّن هذا المثل ناعق: (وهو عابد الصنم)، ومنعوقاً به: (وهو الصنم المدعوْ) وصورة المثل: أن مثل عابد الصنم مع معبوده الذي يدعوه كحال راعي الغنم عندما يصوّت لها، وهي لا تعي من تصويته شيئاً إلا مجرد سماع الصوت.

فهذا حال الكافر في دعائه كحال من ينعق بما لا يسمعه. هذا قول طائفة منهم عبد الرحمٰن بن زيد وغيره(٢).

---

(١) انظر: تيسير الكريم الرحمٰن ٤/٣٢١، مدارج السالكين ١/٢٤٠.

(٢) انظر: بدائع التفسير ١/٣٧٨، إعلام الموقعين ١/٢٣٧ ـ ٢٣٨. =

ب ـ وقال تعالى: ﴿لَهُۥ دَعْوَةُ ٱلْحَقِّ ۖ وَٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِهِۦ لَا يَسْتَجِيبُونَ لَهُم بِشَىْءٍ إِلَّا كَبَٰسِطِ كَفَّيْهِ إِلَى ٱلْمَآءِ لِيَبْلُغَ فَاهُ وَمَا هُوَ بِبَٰلِغِهِۦ ۚ وَمَا دُعَآءُ ٱلْكَٰفِرِينَ إِلَّا فِى ضَلَٰلٍ ﴿١٤﴾﴾ [الرعد: ١٤].

قال ابن جرير: «يقول: لا ينفع داعي الآلهة دعاؤه إياها، إلا كما ينفع باسط كفيه إلى الماء بسطه إياه إليه من غير أن يرفعه إليه في إناء، ولكن ليرتفع بدعائه إياه، وإشارته إليه، وقبضه عليه. والعرب تضرب لمن سعى فيما لا يدركه مثلاً بالقابض على الماء»[(١)].

فالماء مثل الأصنام كلاهما جماد لا يسمع دعاء من دعا، مهما كانت حاجته أو مصيبته.

والداعي للأصنام مثل العطشان الذي يدعو الماء ليصعد إليه ويرويه من عطشه ولن يصعد إليه الماء ولو مات بجواره، وكذلك الصنم لن يستجيب له حتى لو تمزّق قلبه أسى وحسرة وعبادة، بل إنه لا يدري مكانه لأنه جماد!!.

= **تنبيه**: اعترض الزمخشري في الكشاف على هذا القول بأن قوله: ﴿إِلَّا دُعَآءً وَنِدَآءً﴾ لا يساعد عليه؛ لأن الأصنام لا تسمع دعاء ولا نداء.

وأجيب هذا الاستشكال بثلاثة أجوبة.

١ ـ أنّ إلّا زائدة. والمعنى بما لا يسمع دعاء ونداء.

قالوا: وقد ذكر ذلك الأصمعي في قول ذي الرمة في وصف إبل:

حراجيح ما تنفك إلا مناخة ... على الخف أو نرمي بها بلداً قفراً

أي: لا تنفك مناخة.

قال ابن القيم: «وهذا جواب فاسد. فإن ﴿إِلَّا﴾ لا تزاد في الكلام المثبت».

٢ ـ أن التّشبه وقع في مطلق الدعاء لا في خصوصيات المدعو.

٣ ـ أن المعنى: أن مثل هؤلاء في دعاءهم آلهتهم التي لا تفقه عاءهم كمثل الناعق بغنمه فلا تنتفع من نعيقه بشيء لأنها لا تفقه غير أنه في دعاء ونداء، وكذلك حال المشرك ليس له من دعاء معبوده إلا التعب والعناء، وليس المراد تشبيه الأصنام بالغنم التي لا تسمع إلا الصوت دون فهم من كل وجه.

وفي هذا المثل قول آخر: وهو أن المعنى أنّ مثل الداعي إلى الإسلام ومثل الكفار المعرضين عنه كمثل الناعق والمنعوق به، فالكفار وإن كانوا يسمعون القرآن بآذانهم فإنهم لا ينقادون له، كسماع البهائم والدواب تصويت الراعي دون أن تعي مقصوده، وتفهم هدفه.

انظر: تيسير الكريم الرحمٰن ١/ ١٣٢، إعلام الموقعين ١/ ٢٣٧ ـ ٢٣٨.

(١) جامع البيان ٧/ ٣٦٤.

ج ـ قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَٱسْتَمِعُوا۟ لَهُۥٓ ۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَن يَخْلُقُوا۟ ذُبَابًا وَلَوِ ٱجْتَمَعُوا۟ لَهُۥ ۖ وَإِن يَسْلُبْهُمُ ٱلذُّبَابُ شَيْـًٔا لَّا يَسْتَنقِذُوهُ مِنْهُ ۚ ضَعُفَ ٱلطَّالِبُ وَٱلْمَطْلُوبُ ﴿٧٣﴾﴾ [الحج: ٧٣].

هذا المثل من أبلغ ما أنزل الله سبحانه في بطلان الشرك وتجهيل أهله وتقبيح عقولهم.

وقد جاء الآمر باستماع هذا المثل للناس كلهم، فمن لم يستمعه فقد عصى أمره، فإنه حقيق بأن يستمع إليه العبد ويتدبّره حتى تدبّره، فإنه يقطع مواد الشرك من القلب(١).

وقد بيّن ابن القيم هذا المثل فقال: «.. المعبود أقل درجاته أن يقدر على إيجاد ما ينفع عابده، وإعدام ما يضره. والآلهة التي يعبدها المشركون من دون الله لن تقدر على خلق الذباب، ولو اجتمعوا كلهم لخلقه، فكيف ما هو أكبر منه؟ ولا يقدرون على الانتصار من الذباب إذا سلبهم شيئاً مما عليهم من طيب ونحوه، فيستنقذوه منه، فلا هم قادرون على خلق الذباب الذي هو من أضعف الحيوانات، ولا على الانتصار منه، واسترجاع ما سلبهم إياه، فلا أعجز من هذه الآلهة، ولا أضعف منها، فكيف يستحسن عاقل عبادتها من دون الله؟»(٢).

د ـ قال تعالى: ﴿مَثَلُ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُوا۟ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَوْلِيَآءَ كَمَثَلِ ٱلْعَنكَبُوتِ ٱتَّخَذَتْ بَيْتًا ۖ وَإِنَّ أَوْهَنَ ٱلْبُيُوتِ لَبَيْتُ ٱلْعَنكَبُوتِ ۖ لَوْ كَانُوا۟ يَعْلَمُونَ ﴿٤١﴾﴾ [العنكبوت: ٤١].

صورة هذا المثل: أنّ حال العابدين من دون الله كحال العنكبوت، وهذا بيانٌ لحالهم وأنهم ضعفاء، وحال المعبودات كحال بيت العنكبوت وهو أوهن البيوت وأضعفها.

وقَصْد المشركين لأوليائهم: كاتخاذ العنكبوت لهذا البيت الضعيف.

ومراد المشركين الاعتزاز والتّقوّي بهذه الآلهة فبيّن الله ضعفها بتشبيهها ببيت العنكبوت.

وهذا المعنى متكرر في آيات كثيرة كقوله تعالى: ﴿وَٱتَّخَذُوا۟ مِن دُونِ ٱللَّهِ

(١) انظر إعلام الموقعين ١/ ٢٣٥ ـ ٢٣٧.

(٢) المصدر السابق. وانظر: الصواعق المرسلة ٢/ ٤٦٦ ـ ٤٦٧.

﴿ءَالِهَةً لِّيَكُونُواْ لَهُمْ عِزًّا ۝٨١ كَلَّاۚ سَيَكۡفُرُونَ بِعِبَادَتِهِمۡ وَيَكُونُونَ عَلَيۡهِمۡ ضِدًّا ۝٨٢﴾ [مريم: ٨١، ٨٢]، وكقوله تعالى: ﴿وَٱتَّخَذُواْ مِن دُونِ ٱللَّهِ ءَالِهَةً لَّعَلَّهُمۡ يُنصَرُونَ ۝٧٤ لَا يَسۡتَطِيعُونَ نَصۡرَهُمۡ وَهُمۡ لَهُمۡ جُندٌ مُّحۡضَرُونَ ۝٧٥﴾ [يس: ٧٤، ٧٥][(١)].

رابعاً: الاستدلال بفقدان آلهة المشركين لصفات الكمال واتصافها بالنقص:

من المعلوم أن الإلٰه المستحقّ للعبادة لا بد أن يكون كاملاً في ذاته وأفعاله وصفاته، وقد سبق أن بيّنا أن المتصف بالربوبيّة المطلقة في الملك والخلق والتدبير هو الذي يصح أن يكون إلٰهاً، أمّا من لا يملك شيئاً من خصائص الربوبيّة فلا يصلح أن يكون إلٰهاً.

كما أن الإلٰه المستحق للعبادة لا يوصف بالنقص بأي وجه من الوجوه، فلا يتصور أن يكون الناقص إلهاً معبوداً.

وهذا أمر متفق عليه عقلاً، وقد جاء القرآن به حيث أبطل الله تعالى عبادة آلهة المشركين بسبب أنها لا تملك شيئاً من خصائص الربوبيّة كما أبطل عبادتها ببيان أنها متصفة بالنقص.

وإذا ثبت بطلان عبادة آلهة المشركين ثبت أن الإلٰه المستحق للعبادة هو الله تعالى وحده، وهذه الطريقة تعتمد على إثبات المطلوب بإبطال ضده، فالمطلوب إثباته هو توحيد الألوهيّة، وضده هو الشرك في الألوهيّة بعبادة غير الله تعالى، فإذا ثبت بطلان الشرك في الألوهيّة فإنه يثبت توحيد الألوهيّة. والآيات الواردة في إبطال عبادة آلهة المشركين على نوعين:

أحدهما: فقدان المعبودات لصفات الكمال المطلق.

والثاني: اتصافها بصفات النقص.

١ ـ فقدان المعبودات لصفات الكمال المطلق:

بيَّن الله تعالى أن المعبودات لا تستطيع أن تخلق شيئاً فقال تعالى: ﴿أَيُشۡرِكُونَ مَا لَا يَخۡلُقُ شَيۡـٔٗا وَهُمۡ يُخۡلَقُونَ ۝١٩١ وَلَا يَسۡتَطِيعُونَ لَهُمۡ نَصۡرٗا وَلَآ أَنفُسَهُمۡ يَنصُرُونَ ۝١٩٢﴾ [الأعراف: ١٩١، ١٩٢] وقد بيّن الشيخ السعدي أن عدم اتصاف المعبودات بصفات الكمال كالخلق والملك ونحوهما يدل على بطلان عبادتها ومن ثَمَّ فإن

---

(١) انظر: إعلام الموقعين ١/ ٢٠٤ ـ ٢٠٥.

المعبود بحق هو الله تعالى الخالق المالك لكل شيء فقال: «[و] من براهين التوحيد معرفة أوصاف المخلوقين، ومن عُبد مع الله، فإن جميع ما يعبد من دون الله من ملك وبشر ومن شجر وحجر وغيرها، كلهم فقراء إلى الله، عاجزون ليس بيدهم من النفع مثقال ذرة، ولا يخلقون شيئاً وهم يخلقون ولا يملكون ضراً ولا نفعاً، ولا موتاً ولا حياة ولا نشوراً.

والله تعالى هو الخالق لكل مخلوق، والرازق لكل مرزوق المدبّر للأمور كلّها الضار والنافع المعطي المانع الذي بيده ملكوت كل شيء، وإليه يرجع كل شيء وله يقصد ويصمد ويخضع كل شيء.

فأيُّ برهان أعظم من هذا البرهان الذي أعاده الله وأبداه في مواضع كثيرة من كتابه وعلى لسان رسوله، فهو دليل عقلي وفطري كما أنه دليل سمعي ونقلي على وجوب توحيد الله وأنه الحقّ، ودليل ـ كذلك ـ على بطلان الشرك»[(١)].

ومن الآيات التي تدل على معنى الآية السابقة قوله تعالى: ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿١٧﴾﴾ [النحل: ١٧]، وقوله تعالى: ﴿هَٰذَا خَلْقُ ٱللَّهِ فَأَرُونِى مَاذَا خَلَقَ ٱلَّذِينَ مِن دُونِهِۦ بَلِ ٱلظَّٰلِمُونَ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴿١١﴾﴾ [لقمان: ١١]، وقوله تعالى: ﴿أَمْ جَعَلُوا۟ لِلَّهِ شُرَكَآءَ خَلَقُوا۟ كَخَلْقِهِۦ فَتَشَٰبَهَ ٱلْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ وَهُوَ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّٰرُ ﴿١٦﴾﴾ [الرعد: ١٦] وغيرها.

وكما بيَّن الله تعالى أن المعبودات لا تخلق شيئاً، كذلك بيّن أنها لا تملك شيئاً من التدبير كالنفع والضر، والرزق والنصرة ونحو ذلك، ويدل على ذلك آيات كثيرة كقوله تعالى: ﴿قُلْ أَتَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا وَٱللَّهُ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ﴿٧٦﴾﴾ [المائدة: ٧٦]، وقوله تعالى: ﴿قَالَ أَفَتَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَنفَعُكُمْ شَيْـًٔا وَلَا يَضُرُّكُمْ ﴿٦٦﴾ أُفٍّ لَّكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿٦٧﴾﴾ [الأنبياء: ٦٦، ٦٧]، وقوله تعالى: ﴿وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَهُمْ رِزْقًا مِّنَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ شَيْـًٔا وَلَا يَسْتَطِيعُونَ ﴿٧٣﴾﴾ [النحل: ٧٣]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَوْثَٰنًا وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا إِنَّ ٱلَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ لَكُمْ رِزْقًا فَٱبْتَغُوا۟ عِندَ ٱللَّهِ ٱلرِّزْقَ وَٱعْبُدُوهُ وَٱشْكُرُوا۟ لَهُۥٓ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿١٧﴾﴾ [العنكبوت: ١٧] وغيرها.

وقد ذكر الله تعالى أن المعبودات من دونه ليس لها شيء من الملك فقال

---

(١) تيسير الكريم الرحمٰن ٢/ ١٨٠.

تـعـالـى: ﴿قُلِ ٱدۡعُواْ ٱلَّذِينَ زَعَمۡتُم مِّن دُونِهِۦ فَلَا يَمۡلِكُونَ كَشۡفَ ٱلضُّرِّ عَنكُمۡ وَلَا تَحۡوِيلًا ۝٥٦﴾ [الإسراء: ٥٦]. يقول ابن كثير: «والمعنى: أن الذي يقدر على ذلك هو الله وحده لا شريك له الذي له الخلق والأمر»[١].

كما قال تعالى ـ أيضاً ـ: ﴿قُلِ ٱدۡعُواْ ٱلَّذِينَ زَعَمۡتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِۖ لَا يَمۡلِكُونَ مِثۡقَالَ ذَرَّةٖ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِي ٱلۡأَرۡضِ وَمَا لَهُمۡ فِيهِمَا مِن شِرۡكٖ وَمَا لَهُۥ مِنۡهُم مِّن ظَهِيرٖ ۝٢٢ وَلَا تَنفَعُ ٱلشَّفَٰعَةُ عِندَهُۥٓ إِلَّا لِمَنۡ أَذِنَ لَهُۥۚ حَتَّىٰٓ إِذَا فُزِّعَ عَن قُلُوبِهِمۡ قَالُواْ مَاذَا قَالَ رَبُّكُمۡۖ قَالُواْ ٱلۡحَقَّۖ وَهُوَ ٱلۡعَلِيُّ ٱلۡكَبِيرُ ۝٢٣﴾ [سبأ: ٢٢، ٢٣].

قال ابن القيّم: «فتأمل كيف أخذت هذه الآية على المشركين بمجامع الطرق التي دخلوا منها إلى الشرك، وسدتها عليهم أحكم سد وأبلغه؛ فإن العابد إنما يتعلق بالمعبود لما يرجو من نفعه وإلا فلو لم يرج منه منفعة لم يتعلق قلبه به وحينئذٍ فلا بد أن يكون المعبود مالكاً للأسباب التي ينفع بها عابده أو شركاً لمالكها أو ظهيراً أو وزيراً ومعاوناً له أو وجيهاً ذا حرمة وقدر يشفع عنده فإذا انتفت هذه الأمور الأربعة من كل وجه وبطلت؛ انتفت أسباب الشريك وانقطعت مواده»[٢].

ونلاحظ نفي الملك في الآية على مثقال الذرة ليدل على عدم ملكيّة ما فوقها، وهو نفي لمطلق الملك لا للملك المطلق كما سيأتي في الآية التالية.

حيث قال تعالى: ﴿ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمۡ لَهُ ٱلۡمُلۡكُۚ وَٱلَّذِينَ تَدۡعُونَ مِن دُونِهِۦ مَا يَمۡلِكُونَ مِن قِطۡمِيرٍ ۝١٣﴾ [فاطر: ١٣].

ففي هذه الآية وصف لله تعالى بأن «له الملك»؛ أي: له الملك التام الذي لا شيء إلا وهو في ملكه وسلطانه[٣]. أما المعبودات فقد نفى عنها الملك بالكليّة، وقد وضح ذلك الشيخ السعدي حيث قال: «أي: لا يملكون شيئاً، لا قليلاً، ولا كثيراً، حتى ولا القطمير الذي هو أصغر الأشياء. وهذا من تنصيص النفي وعمومه، فكيف يُدْعَوْن، وهم غير مالكين لشيء من ملك السمٰوات والأرض»[٤].

والقطمير المذكور في الآية هو اللفافة التي تكون على نواة التمر[٥].

---

(١) تفسير القرآن العظيم ٥/٨٦، ط. الشعب.
(٢) الصواعق المرسلة ٢/٤٦١.
(٣) انظر: جامع البيان ١٠/٤٠٣.
(٤) تيسير الكريم الرحمٰن ٤/٢١٠.
(٥) انظر: جامع البيان ١٠/٤٠٣، وتفسير القرآن العظيم ٦/٥٢٧.

٢ ـ اتصافها بصفات النقص:

فقد نبَّه القرآن إلى أن الآلهة المعبودة متصفة بصفات النقص، والإلٰه الحق لا يتصور عقلاً أن يكون ناقصاً، فبطل بهذا عبادة هذه الآلهة المعبودة كما ثبت أن المستحق للعبادة هو الله تعالى وحده.

ومن الأمثلة على هذا النوع قوله تعالى ـ عن العجل الذي عبده بنو إسرائيل ـ: ﴿أَفَلَا يَرَوْنَ أَلَّا يَرْجِعُ إِلَيْهِمْ قَوْلًا وَلَا يَمْلِكُ لَهُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا ﴿٨٩﴾﴾ [طه: ٨٩]. وقد ذكر ابن القيم أن وصف هذا المعبود بأنه لا يتكلم ولا يملك لهم الضر والنفع دليل على عدم إلٰهيته حيث يقول: «فجعل امتناع صفة الكلام والتكلم، وعدم ملك الضرر والنفع دليل على عدم الإلٰهيّة، وهذا دليل عقلي سمعي على أن الإلٰه لا بد أن يكلم ويتكلم ويملك لعابده الضر والنفع وإلا لم يكن إلٰهاً»[(١)].

هذا إذا كان الإلٰه لا يتكلم، فكيف إذا كان المعبود ميِّتاً؟، لا شك أن عدم إلٰهيته تكون أقوى في الوضوح، فما أجهل عباد الأموات من الصالحين وغيرهم حيث يعبدونهم وقد بليت أجسادهم، والإلٰه الحق لا يمكن أن يكون كذلك، ولهذا قال الله تعالى عن الآلهة: ﴿أَمْوَاتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ ﴿٢١﴾﴾ [النحل: ٢١] والمراد بقوله: ﴿أَمْوَاتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ﴾؛ أي: هذه الأصنام جمادات لا أرواح فيها[(٢)].

وقد بيَّن الله تعالى عدم إلٰهيّة المعبودات ببيان ما تشتمل عليه من النقص في آيات كثيرة كقوله تعالى ـ فما أخبر به عن إبراهيم عليه السلام في بيانه لبطلان معبودات أبيه ـ: ﴿إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنكَ شَيْئًا ﴿٤٢﴾﴾ [مريم: ٤٢]، وكذلك قوله تعالى: ﴿إِن تَدْعُوهُمْ لَا يَسْمَعُوا دُعَاءَكُمْ وَلَوْ سَمِعُوا مَا اسْتَجَابُوا لَكُمْ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكْفُرُونَ بِشِرْكِكُمْ وَلَا يُنَبِّئُكَ مِثْلُ خَبِيرٍ ﴿١٤﴾﴾ [فاطر: ١٤]، وقد بيَّن الله تعالى بطلان عبادة النصارى للمسيح بأنه يحتاج إلى الطعام وهذا لا يليق بمقام الألوهيّة حيث يقول جلَّ وعلا: ﴿مَّا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ انظُرْ كَيْفَ نُبَيِّنُ لَهُمُ الْآيَاتِ ثُمَّ انظُرْ أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ ﴿٧٥﴾﴾ [المائدة: ٧٥].

---

(١) الصواعق المرسلة ٣/٩١٥، ت: الدخيل.

(٢) تفسير القرآن العظيم ٤/٤٨٣، ط. الشعب.

المبحث الثاني

الأدلة الخبريّة

سبق أن بيّنا الأدلة العقليّة النقليّة على توحيد الألوهيّة، وبقي أن نذكر الأدلة على توحيد الألوهيّة التي تعتمد على الخبر والسمع ولا تتضمّن دليلاً عقليّاً مستقلّاً.

فقد أمر الله تعالى بتحقيق هذا التوحيد وبيّن فضائله، كما بيّن أن الرسل عليهم السلام دعوا إليه، وفي المقابل بيَّن أن عبادة غيره ليس عليها دليل ولا برهان مما يدل على وجوب تركها، وإفراده بالعبادة.

* أما الأمر بتوحيد الألوهيّة فقد جاء في آي كثيرة على وجه الإجمال كقوله تعالى: ﴿وَٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ وَلَا تُشْرِكُواْ بِهِۦ شَيْـًٔا﴾ [النساء: ٣٦]، وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُواْ﴾ [البقرة: ٢١]، وقوله تعالى: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُواْ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ﴾ [البينة: ٥]، وقوله تعالى: ﴿مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَآ أَمَرْتَنِى بِهِۦٓ أَنِ ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ رَبِّى﴾ [المائدة: ١١٧]، وقوله تعالى: ﴿فَٱعْبُدْهُ وَتَوَكَّلْ عَلَيْهِ﴾ [هود: ١٢٣]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ ٱللَّهَ وَلَآ أُشْرِكَ بِهِۦٓ ۚ إِلَيْهِ أَدْعُواْ وَإِلَيْهِ مَـَٔابِ ﴿٣٦﴾﴾ [الرعد: ٣٦]، وقوله تعالى: ﴿وَٱعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ ٱلْيَقِينُ ﴿٩٩﴾﴾ [الحجر: ٩٩]، وقوله تعالى: ﴿رَّبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا فَٱعْبُدْهُ وَٱصْطَبِرْ لِعِبَٰدَتِهِۦ ۚ هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا

﴿٦٥﴾ [مريم: ٦٥]، وقوله تعالى: ﴿بَلِ ٱللَّهَ فَٱعْبُدْ وَكُن مِّنَ ٱلشَّٰكِرِينَ ﴿٦٦﴾﴾ [الزمر: ٦٦]، وغيرها، كما أن الله تعالى أمر ببعض أنواع من توحيد الألوهيّة كقوله تعالى: ﴿فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَوَكِّلِينَ ﴿١٥٩﴾﴾ [آل عمران: ١٥٩]، وقوله تعالى: ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱلْحَىِّ ٱلَّذِى لَا يَمُوتُ وَسَبِّحْ بِحَمْدِهِۦ﴾ [الفرقان: ٥٨]، وقوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱللَّهِ فَتَوَكَّلُوٓاْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿٢٣﴾﴾ [المائدة: ٢٣]، وقوله تعالى: ﴿فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَكُن مِّنَ ٱلسَّٰجِدِينَ ﴿٩٨﴾﴾ [الحجر: ٩٨]، وقوله تعالى: ﴿وَقَالَ رَبُّكُمُ ٱدْعُونِىٓ أَسْتَجِبْ لَكُمْ ۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِى سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ ﴿٦٠﴾﴾ [غافر: ٦٠]، وقوله تعالى: ﴿وَٱدْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ ۚ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ ﴿٢٩﴾﴾ [الأعراف: ٢٩].

* وأما فضائل توحيد الألوهية فإنها إحدى طرق القرآن في تقرير توحيد الألوهية، فقد بيّن ذلك الشيخ السعدي إذ يقول: «وتارة يقرر هذا بذكر محاسن التوحيد، وأنه الدين الوحيد الواجب شرعاً وعقلاً وفطرة على جميع العبيد، ويذكر مساوئ الشرك وقبحه، واختلال عقول أصحابه بعد اختلال أديانهم، وتقلب أفئدتهم، وكونه أضل من الأنعام سبيلاً.

وتارة يدعو إليه بذكر ما رتب عليه من الجزاء الحسن في الدنيا والآخرة، والحياة الطيبة في الدور الثلاث، وما رتب على ضده من العقوبات العاجلة والآجلة، وكيف كانت عواقب المشركين أسوأ العواقب وشرها»(١).

ولا شك أن تتبع فضائل توحيد الألوهيّة وفوائده أمر شاق، وسأكتفي بذكر بعض هذه الفضائل كما يلي:

١ ـ أن توحيد الألوهيّة هو الحكمة والغاية من خلق الجن والإنس، كما قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾﴾ [الذاريات: ٥٦]، فقد قال ابن عباس رضي الله عنهما: «ما خلقت الجن والإنس إلا لعبادتنا والتذلل لأمرنا»(٢). وقد أوضح ابن القيم أن توحيد الألوهيّة هو الغاية المطلوبة من الخلق فقال: «فأخبر سبحانه أن الغاية المطلوبة من خلقه هي عبادته التي أصلها كمال محبته وهو سبحانه كما أنه يحب أن يُعبد، يحب أن يُحمد ويُثنى عليه ويُذكر بأوصافه العلى

---

(١) القواعد الحسان، ص١٨.

(٢) رواه ابن جرير في تفسيره ١١/٤٧٦.

وأسمائه الحسنى»[١].

٢ ـ كما أن توحيد الألوهيّة هو أساس دعوة الأنبياء والمرسلين كما قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾ [النحل: ٣٦].

وقد ذكر الشيخ سليمان بن عبد الله آل الشيخ دلالة هذه الآية على ما تقدم فقال: «ودلت الآية على أن الحكمة في إرسال الرسل هو عبادة الله وحده، وترك عبادة ما سواه وأن أصل دين الأنبياء واحد وهو الإخلاص في العبادة لله وإن اختلفت شرائعهم، كما قال تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٤٨]»[٢]. كما قال تعالى ـ أيضاً ـ: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ ﴿٢٥﴾﴾ [الأنبياء: ٢٥].

٣ ـ وأيضاً فإن توحيد الألوهيّة هو الحكمة والغاية من إنزال الكتاب الكريم، كما قال تعالى: ﴿الر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ﴿١﴾ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ إِنَّنِي لَكُم مِّنْهُ نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ ﴿٢﴾﴾ [هود: ١، ٢] ويبين ذلك الشيخ السعدي فيقول: «وإنما أنزل الله كتابه لأجل: ﴿أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ﴾؛ أي: لأجل إخلاص الدين كله لله، وأن لا يشرك به أحد من خلقه»[٣].

٤ ـ ومن فضائل توحيد الألوهيّة أنه الأساس في دخول الجنة، كما قال تعالى: ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا ﴿١٢٤﴾﴾ [النساء: ١٢٤].

يقول ابن جرير في معنى قوله: ﴿وَهُوَ مُؤْمِنٌ﴾؛ أي: «وهو مؤمن بي وبرسولي محمدٍ، مصدق بوحدانيتي، وبنبوّة محمد ﷺ وبما جاء به من عندي»[٤].

وقد ورد جملة من الآيات تدل على ذلك منها: قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿٨٢﴾﴾ [البقرة: ٨٢]، وقوله

---

(١) طريق الهجرتين، ص١٢٥ ـ ١٢٦.
(٢) تيسير العزيز الحميد، ص٥١.
(٣) تيسير الكريم الرحمٰن ٢/٣٥١.
(٤) جامع البيان ٤/٢٩٥.

تعالى: ﴿وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّلِحَتِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا أُوْلَئِكَ أَصْحَبُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَلِدُونَ ﴿٤٢﴾﴾ [الأعراف: ٤٢]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّلِحَتِ وَأَخْبَتُوا إِلَى رَبِّهِمْ أُوْلَئِكَ أَصْحَبُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَلِدُونَ ﴿٢٣﴾﴾ [هود: ٢٣].

٥ ـ وكذلك من فضائل توحيد الألوهيّة أنه ميثاق وعهد مأخوذ على كل الناس، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَقَ بَنِي إِسْرَءِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ الآية [البقرة: ٨٣]. وقوله تعالى: ﴿أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَبَنِي ءَادَمَ أَن لَّا تَعْبُدُوا الشَّيْطَنَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴿٦٠﴾ وَأَنِ اعْبُدُونِي هَذَا صِرَطٌ مُّسْتَقِيمٌ ﴿٦١﴾﴾ [يس: ٦٠، ٦١].

٦ ـ وتوحيد الألوهيّة هو حقيقة الهداية كما قال تعالى: ﴿وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَرَى تَهْتَدُوا قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿١٣٥﴾﴾ [البقرة: ١٣٥].

* أما بيانه لعدم وجود الدليل والبرهان على عبادة المشركين لآلهتهم فهو كثير ومنه:

ـ قوله تعالى: ﴿أَمِ اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ ءَالِهَةً قُلْ هَاتُوا بُرْهَنَكُمْ هَذَا ذِكْرُ مَن مَّعِيَ وَذِكْرُ مَن قَبْلِي بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ الْحَقَّ فَهُم مُّعْرِضُونَ ﴿٢٤﴾﴾ [الأنبياء: ٢٤]، وقوله تعالى: ﴿أَمَّن يَبْدَؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَمَن يَرْزُقُكُم مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَءِلَهٌ مَّعَ اللَّهِ قُلْ هَاتُوا بُرْهَنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَدِقِينَ ﴿٦٤﴾﴾ [النمل: ٦٤].

ولما لم يكن هناك برهان عند المشركين سمّى الله تعالى ما يحتجون به من تقليد الآباء والأجداد «ظنّاً» فقال تعالى: ﴿أَلَا إِنَّ لِلَّهِ مَن فِي السَّمَوَتِ وَمَن فِي الْأَرْضِ وَمَا يَتَّبِعُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ شُرَكَاءَ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ ﴿٦٦﴾﴾ [يونس: ٦٦].

ومعنى: ﴿يَخْرُصُونَ ﴿٦٦﴾﴾؛ أي: يحدسون ويحزرون[(١)].

والظنّ ضد العلم والبرهان، ولهذا ذمه الله تعالى فقال تعالى: ﴿وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا ﴿٢٨﴾﴾ [النجم: ٢٨].

ـ وقوله تعالى: ﴿هَؤُلَاءِ قَوْمُنَا اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ ءَالِهَةً لَّوْلَا يَأْتُونَ عَلَيْهِم بِسُلْطَنٍ بَيِّنٍ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا ﴿١٥﴾﴾ [الكهف: ١٥].

(١) تفسير غريب القرآن، ص١٩٨.

فقد قال الشيخ السعدي: ﴿لَّوۡلَا يَأۡتُونَ عَلَيۡهِم بِسُلۡطَٰنِۭ بَيِّنٖۖ﴾؛ أي: بحجّة وبرهان، على ما هم عليه من الباطل، ولا يستطيعون سبيلاً إلى ذلك، وإنما ذلك افتراء منهم على الله، وكذب عليه، وهذا أعظم الظلم، ولهذا قال: ﴿فَمَنۡ أَظۡلَمُ مِمَّنِ ٱفۡتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبٗا ١٥﴾[1].

ـ وقوله تعالى: ﴿وَيَعۡبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَمۡ يُنَزِّلۡ بِهِۦ سُلۡطَٰنٗا وَمَا لَيۡسَ لَهُم بِهِۦ عِلۡمٞۗ وَمَا لِلظَّٰلِمِينَ مِن نَّصِيرٖ ٧١﴾ [الحج: ٧١].

وقد فسَّر هذه الآية ابن كثير فقال: «يقول تعالى مخبراً عن المشركين فيما جهلوا وكفروا؛ وعبدوا من دون الله ما لم ينزل به سلطاناً؛ أي: حجّة وبرهاناً، كقوله تعالى: ﴿وَمَن يَدۡعُ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ لَا بُرۡهَٰنَ لَهُۥ بِهِۦ فَإِنَّمَا حِسَابُهُۥ عِندَ رَبِّهِۦٓۚ إِنَّهُۥ لَا يُفۡلِحُ ٱلۡكَٰفِرُونَ ١١٧﴾ [المؤمنون: ١١٧].

ولهذا قال هٰهنا: ﴿مَا لَمۡ يُنَزِّلۡ بِهِۦ سُلۡطَٰنٗا وَمَا لَيۡسَ لَهُم بِهِۦ عِلۡمٞۗ﴾؛ أي: ولا علم لهم فيما اختلفوه وائتفكوه، وإنما أمر تَلَقّوه عن آبائهم وأسلافهم، بلا دليل ولا حجّة. وأصله مما سوّل لهم الشيطان وزيّنه لهم، ولهذا توعدهم تعالى بقوله: ﴿وَمَا لِلظَّٰلِمِينَ مِن نَّصِيرٖ ٧١﴾؛ أي: من ناصر ينصرهم من الله فيما يحل بهم من العذاب والنكال»[2].

ـ وقوله تعالى: ﴿وَنَزَعۡنَا مِن كُلِّ أُمَّةٖ شَهِيدٗا فَقُلۡنَا هَاتُواْ بُرۡهَٰنَكُمۡ فَعَلِمُوٓاْ أَنَّ ٱلۡحَقَّ لِلَّهِ وَضَلَّ عَنۡهُم مَّا كَانُواْ يَفۡتَرُونَ ٧٥﴾ [القصص: ٧٥].

قال الشيخ السعدي: ﴿فَقُلۡنَا هَاتُواْ بُرۡهَٰنَكُمۡ﴾؛ أي: حجتكم ودليلكم، على صحة شرككم، هل أمرناكم بذلك؟ هل أمرتكم رسلي؟ هل وجدتم ذلك في شيء من كتبي؟ هل فيه أحد يستحق شيئاً من الإلٰهيّة؟ هل ينفعونكم، أو يدفعون عنكم من عذاب الله، أو يغنون عنكم؟ فليفعلوا، إذا فيهم أهلية، وليروكم إن كان لهم قدرة»[3].

ـ وقوله تعالى: ﴿وَقَالُواْ لَوۡ شَآءَ ٱلرَّحۡمَٰنُ مَا عَبَدۡنَٰهُمۗ مَّا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنۡ عِلۡمٍۖ إِنۡ هُمۡ إِلَّا يَخۡرُصُونَ ٢٠﴾ [الزخرف: ٢٠].

(١) تيسير الكريم الرحمٰن ٣/ ١٤٥.
(٢) تفسير القرآن العظيم ٥/ ٤٤٩.
(٣) تيسير الكريم الرحمٰن ٤/ ٣٩.

قوله: ﴿مَّا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ﴾؛ أي: «ما لهم بعبادة الأوثان من علم»[(١)].

إذْ لو بنى هؤلاء المشركون عبادتهم على علمٍ لعلموا أن هذه الأوثان لا تصلح للعبادة.

وقد قال القرطبي: ﴿إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ ۝٢٠﴾؛ أي: يحدسون ويكذبون؛ فلا عذر لهم في عبادة غير الله ﷻ. وكان من ضمن كلامهم أنّ الله أمرنا بهذا أو رضي ذلك منا، ولهذا لم ينهنا ولم يعاجلنا بالعقوبة[(٢)].

وإذا كانت آلهة المشركين لا دليل ولا برهان عليها وإنما هو ظن وخرص وكذب وجهل منهم، فإنها ـ حينئذٍ ـ لا تستحق العبادة.

وإذا ثبت أنها لا تستحق العبادة دلّ ذلك على أن الذي دلت البراهين والحجج على كماله هو المستحق وحده للعبادة، وهو الله تعالى.

وهذه الأدلة العقليّة والخبريّة على بطلان آلهة المشركين ليست خاصة بالأصنام بل تشمل كل إلٰه صَرّف له عابدوه الألوهية والعبادة. فيشمل الأولياء والأنبياء والملائكة، وكذلك يشمل القبور المعظَّمة بالعبادة، وكذلك الجنّ والطواغيت الذين يشرعون للناس الأنظمة والقوانين المخالفة لشريعة الله.

كلّ ما سبقت الإشارة إليه يدخل في تلك الأدلة.

* وأما دعوة الرسل إلى توحيد الألوهيّة فسوف نفرد له فصلاً خاصاً بإذن الله تعالى.

---

(١) الجامع لأحكام القرآن ٨/٤٩.

(٢) المصدر السابق ٨/٤٩ ـ ٥٠، وانظر: معالم التنزيل ٧/٢٠٩.

الفصل الثالث

دعوة الرسل إلى توحيد الألوهيّة

وفيه تمهيد وثلاث مباحث:

المبحث الأول: حقيقة الشرك في أقوامهم.

المبحث الثاني: التزامهم بالتوحيد عمليّاً.

المبحث الثالث: نماذج من أساليب في الدعوة إلى التوحيد.

الفصل الثالث

دعوة الرسل إلى توحيد الألوهيّة

تمهيد:

يعتبر هذا الفصل أحد الأدلة الخبريّة على توحيد الألوهيّة عند أهل السُّنَّة، ولكنني رأيت أن أفرده بفصل مستقل لأنني رأيت أن الرسل الكرام قد عنوا ببيان هذا التوحيد بشكل متميّز.

ومع وضوح دعوة الرسل إلى هذا التوحيد إلّا أن أهل الكلام لم يعطوه حقه من البحث والدراسة والدعوة.

وإنني أقف مندهشاً أمام إهمال أهل الكلام لتوحيد الألوهيّة مع وضوح دعوة الرسل إليه وعنايتهم به. كما أنني أتساءل:

هل المتكلمون لم يلاحظوا اهتمام الرسل الكرام بهذا التوحيد؟

لكنني أعود لأقول: إن الكلاميين لم يعطوا لنصوص الأنبياء عموماً عناية كافية حيث اعتقدوا أن نصوص الأنبياء لا يحتج بها في العقائد لأنها إن كانت آحاداً فالآحاد ظنية الثبوت، وإن كانت متواترة فالدلالة ظنية حتى تجتاز عشر عقبات ـ كما تقدم ـ.

وإنني أعتقد أن المسلم لا يمكن أن يخالف الأنبياء وهو يعلم أنه يخالفهم، لكنْ قد يخالفهم إذا غفل عن توجيههم أو تركه لشبهة لديه أو ظنّ أنهم لم يأتوا بالأدلة العقليّة البرهانية أو نحو ذلك.

وما دام أن الجميع يتفق على أهمية نصوص الأنبياء رأيت أن إفراد دعوتهم إلى توحيد الألوهية حيث يتبين عنايتهم به وحرصهم عليه، وبالله التوفيق.

المبحث الأول

حقيقة الشرك في أقوامهم

يبيِّن الله تعالى أنّ بني آدم كانوا على التوحيد في بداية الأمر، واستمروا على ذلك عشرة قرون، ثم وقع الشرك في حياة بني آدم، فأرسل الله سبحانه الرسل عليهم السلام إلى من أشرك به ليدعوهم إلى التوحيد، كما قال تعالى: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ﴾ [البقرة: ٢١٣] ثم وقع الشرك بعد ذلك في مراحل مختلفة، وأرسل الله تعالى لكل أمة من الأمم رسولاً يدعوهم إلى توحيد الله تعالى وترك الشرك.

فيا تُرى ما هو الشرك الذي وقع فيه أقوام الرسل؟، ولهذا السؤال أهمية كبرى إذْ أن معرفة ما وقع فيه أقوام الرسل من الشرك يدلنا على نوع التوحيد الذي دعا إليه الرسل عليهم السلام.

وإذا نظرنا إلى الشرك الذي وقع فيه أقوام الرسل بشكل إجمالي نجد أنه نوعان:

أحدهما: الشرك في عبادة الله تعالى وألوهيته مع الإقرار بربوبيته تعالى، وهذا هو الغالب عليهم.

والثاني: إنكار وجود الله تعالى وتعطيله عن الربوبيّة، وهذا النوع يمثله (النمرود وفرعون).

ويلاحظ أن دعوة إبراهيم وموسى عليهما السلام لم تشتغل بإثبات وجود الله تعالى، أو تقرير ربوبيته، وإنما كانت دعوتهما لإثبات إفراده بالألوهيّة.

وسأعرض حقيقة الشرك في أقوام الرسل فيما يأتي:

١ ـ الشرك في قوم نوح عليه السلام:

أخرج ابن جرير والحاكم عن ابن عباس رضي الله عنهما قال في قوله تعالى: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً﴾ [البقرة: ٢١٣]: «كان بين نوح وآدم عشرة قرون، كلهم على شريعة من الحقّ، فاختلفوا، فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين». قال[١]: وكذلك هي في قراءة عبد الله: «كان الناس أمة واحدة فاختلفوا»[٢].

وهذا يدل على أن الفترة التي بين آدم ونوح عليه السلام كانت على التوحيد ثم حصل الشرك في قوم نوح بعد ذلك.

إلّا أن الأثر المتقدم يدل على أن بينهما عشرة قرون موصوفة بأنها على الشريعة، وقد تكون هناك قرون ليست كذلك.

ويزيل هذا الإشكال ما أخرجه ابن حبان عن أبي أمامة أن رجلاً قال: يا رسول الله أنبي كان آدم؟ قال: «**نعم مكلّم**». قال: فكم كان بينه وبين نوح؟ قال: «**عشرة قرون**»[٣].

وحدوث الشرك كان في قوم نوح عليه السلام.

فقد أخرج البخاري في «صحيحه» في تفسير قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ لَا تَذَرُنَّ ءَالِهَتَكُمْ وَلَا تَذَرُنَّ وَدًّا وَلَا سُوَاعًا وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا ﴿٢٣﴾﴾ [نوح: ٢٣]. عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: «صارت الأوثان التي كانت في قوم نوح في العرب بعد. أما ود

---

(١) لعل القائل هو عكرمة الراوي عن ابن عباس لأن فيه نسبة القراءة إلى ابن عباس باسمه، ولا يكون هذا منه قطعاً.

(٢) رواه ابن جرير في جامع البيان ٢/٢٤٧ واللفظ له، والحاكم ٢/٤٤٢، ٢/٥٤٦، ٥٤٧، وصححه ووافقه الذهبي. وقد روى ابن جرير معناه عن قتادة ٢/٣٤٧.

تنبيه: نسب الحافظ ابن كثير في البداية والنهاية ١/٩٤ هذا الأثر للبخاري وهو وهم، فإن البخاري لم يخرج هذا الأثر عن ابن عباس، وإنما أخرج أثراً آخر عنه في تفسير قوله تعالى: ﴿لَا تَذَرُنَّ ءَالِهَتَكُمْ﴾ الآية.

(٣) رواه ابن حبّان في صحيحه، كتاب التاريخ، باب بدء الخلق ٨/٢٤، ورقمه (٣١٥٨).

فكانت لكلب بدومة الجندل، وأما سواع فكانت لهذيل. وأما يغوث فكانت لمراد، ثم لبني غطيف بالجرف عند سبأ. وأما يعوق فكانت لهمدان، وأما نسر فكانت لحمير، لآل ذي الكلاع.

أسماء رجالٍ صالحين من قوم نوح. فلما هلكوا أوحى الشيطان إلى قومهم أن انصبوا إلى مجالسهم التي كانوا يجلسون أنصاباً وسموها بأسمائهم ففعلوا، فلم تعبد، حتى إذا هلك أولئك وتنسّخ العلم عُبدت»[١].

وهذا يدل على أنّ التوحيد موجود منذ آدم عليه السلام ثمّ وقع الشرك في زمن نوح عليه السلام، بسبب تعظيمهم للصالحين. وتعظيمهم للصالحين هو من أجل مكانتهم عند الله تعالى، ومن هنا نعلم أن هؤلاء المشركين في قوم نوح عليه السلام يعترفون بربوبية الله تعالى.

يقول سليمان بن عبد الله آل الشيخ: «فتبين أن مبدأ الشرك بالصالحين هو الغلوّ فيهم... وهذا أول شرك حدث في الأرض، وهو الذي أوحاه الشيطان إلى عباد القبور في هذا الزمان»[٢].

وقد ذكر الشيخ محمد بن عبد الوهاب من فوائد هذه القصة:

«معرفة أن أول شرك حدث على وجه الأرض كان بشبهة الصالحين»[٣].

ومما يوضح هذا المعنى ويزيده بياناً ما أخرجه عبد بن حميد عن محمد بن كعب رضي الله عنه في قوله: ﴿وَقَالُوا۟ لَا تَذَرُنَّ ءَالِهَتَكُمْ وَلَا تَذَرُنَّ وَدًّا وَلَا سُوَاعًا وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا ۝٢٣ وَقَدْ أَضَلُّوا۟ كَثِيرًا﴾ [نوح: ٢٣، ٢٤]، قال: «كانوا قوماً صالحين بين آدم ونوح فنشأ قوم بعدهم يأخذون كأخذهم في العبادة، فقال لهم إبليس: لو صوّرتم صورهم فكنتم تنظرون إليهم، فصوروا ثم ماتوا فنشأ قوم بعدهم، فقال لهم إبليس: إن الذين كانوا من قبلكم كانوا يعبدونها فعبدوها»[٤].

وقد أخرج عبد بن حميد عن أبي مطهر قال: «ذكروا عند أبي جعفر يزيد بن

---

(١) رواه البخاري، كتاب التفسير، باب «وداً وسواع ويغوث ويعوق»، ورقمه (٤٩٢٠)، الفتح ٨/ ٦٦٧، وانظر: بلوغ الأرب ٢/ ١٩٤ ـ ٢٤٤.

(٢) تيسير العزيز الحميد، ص٣١٠.

(٣) كتاب التوحيد، مع القول السديد، ص٦٧.

(٤) انظر: الدر المنثور ٨/ ٢٩٤.

المهلب فقال: أما إنه قتل في أول أرضٍ عبد فيها غير الله، ثم ذكر ودّاً قال: وكان ود رجلاً مسلماً وكان محبباً في قومه، فلما مات عسكروا حول قبره في أرض بابل وجزعوا عليه، فلما رأى إبليس جزعهم عليه تشبّه في صورة إنسان ثم قال: أرى جزعكم على هذا فهل لكم أن أصور لكم مثله فيكون في ناديكم فتذكرونه به؟ قالوا: نعم، فصور لهم مثله، فوضعوه في ناديهم وجعلوا يذكرونه، فلما رأى ما بهم من ذكره قال: هل لكم أن أجعل لكم في منزل كل رجلٍ منكم تمثالاً مثله فيكون في بيته فتذكرونه؟ قالوا: نعم، فصور لكل أهل بيت تمثالاً مثله، فأقبلوا فجعلوا يذكرونه به.

قال: وأدرك أبناؤهم فجعلوا يرون ما يصنعون به وتناسلوا ودرس أمر ذكرهم إياه حتى اتخذوه إلٰهاً يعبدونه من دون الله.

قال: وكان أول ما عبد غير الله في الأرض ود الصنم الذي سموه بودّ»[١].

وقد ورد في بعض الروايات ما يبيّن كيفيّة عبادتهم إياها، وأكتفي بذكر محل الشاهد: «فقال ـ إبليس ـ: إنما كانوا يعبدونهم وبهم يسقون المطر...»[٢].

وفي رواية: «قالوا: ما عظم أولنا هؤلاء إلا وهم يرجون شفاعتهم عند الله»[٣].

وهذه الروايات تدل على أن شركهم كان من جهة طلب الشفاعة والوساطة عند الله بجاه هؤلاء الصالحين.

وهذا هو أصل الشرك في الأمم ويبني عليه صرف ألوانٍ من العبادات لمن يُظن فيه الشفاعة عند الله تعالى.

والروايات في هذه القصة كثيرة[٤]، وكلّها تدل على أن شركهم كان في العبادة دون الربوبيّة.

قال الحافظ: «قال بعض الشرّاح: محصل ما قيل في هذه الأصنام قولان:

(١) انظر: الدر المنثور ٨/ ٢٩٤ ـ ٢٩٥.
(٢) انظر: تيسير العزيز الحميد، ص٣٠٩.
(٣) انظر: تيسير العزيز الحميد، ص٣٠٩.
(٤) انظر: جامع البيان ١٢/ ٢٥٩، فتح الباري ٨/ ٦٦٧ ـ ٦٦٩، الدر المنثور ٨/ ٢٩٣ ـ ٢٩٥.

أحدهما: أنها كانت في قوم نوح.

والثاني: أنها كانت أسماء رجال صالحين إلى آخر القصة.

قلت: بل مرجع ذلك إلى قولٍ واحد، وقصة الصالحين كانت مبتدأ عبادة قوم نوح هذه الأصنام ثم تبعهم من بعدهم على ذلك»[١].

٢ ـ الشرك في قوم هود عليه السلام:

قال تعالى: ﴿قَالُوٓاْ أَجِئۡتَنَا لِنَعۡبُدَ ٱللَّهَ وَحۡدَهُۥ وَنَذَرَ مَا كَانَ يَعۡبُدُ ءَابَآؤُنَا فَأۡتِنَا بِمَا تَعِدُنَآ إِن كُنتَ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ ﴿٧٠﴾﴾ [الأعراف: ٧٠].

في هذه الآية إشارة إلى أن قوم هود كانوا يعبدون الله إلا أنهم يعبدون معه آلهة أخرى.

ويدل على هذه الإشارة قوله: ﴿لِنَعۡبُدَ ٱللَّهَ وَحۡدَهُۥ﴾ فأنكروا عليه أن يجيئهم بالتوحيد في العبادة، وترك ما كانوا عليه من الشرك فيها، وعبادة الأصنام التي كان يعبدها الآباء. وعبادة الله تعالى ـ حتّى لو كان معها الشرك ـ تتضمّن الإقرار له بالربوبيّة. وهي تتضمّن الإقرار بوجود الله تعالى من باب أولى.

قال ابن جرير رحمه الله تعالى: «يقول تعالى ذكره: قالت عاد له: أجئتنا تتوعدنا بالعقاب من الله على ما نحن عليه من الدين، كي نعبد الله وحده، وندين له بالطاعة خالصاً، ونهجر عبادة الآلهة والأصنام التي كان آباؤنا يعبدونها، وتتبرّأ منها؟ فلسنا فاعلي ذلك، ولا نحن متبعوك على ما تدعونا إليه، فائتنا بما تعدنا من العقاب والعذاب على تركنا إخلاص التوحيد، وعبادتنا ما نعبد من دونه من الأوثان، إن كنت من أهل الصدق على ما تقول وتَعِدْ»[٢].

٣ ـ الشرك في قوم إبراهيم عليه السلام:

بعث الله تعالى إبراهيم عليه السلام في بلاد الشام، وكان يغلب عليها الصابئة، ومدار دينهم على التعصّب للروحانيين.

«ومذهب هؤلاء: أن للعالم صانعاً، فاطراً، حكيماً، مقدّساً عن سمات الحدثان.

---

(١) فتح الباري ٨/٦٦٩.

(٢) جامع البيان ٥/٥٢٨.

والواجب عليه معرفة العجز عن الوصول إلى جلاله. وإنما يتقرب بالتوسطات المقربين لديه، وهم الروحانيون المطهرون المقدسون جوهراً، وفعلاً، وحالة... فنحن نتقرب إليهم، ونتوكل عليهم. وهم أربابنا وآلهتنا، ووسائلنا وشفعاؤنا عند الله، وهو رب الأرباب، وإلٰه الآلهة، رب كل شيء ومليكه»[1].

وقد وصفوا الروحانيات بالقداسة والطهر، وبأنها وسائط في الاختراع والإيجاد وتصريف الأمور وتدبير الأحوال، وذلك بإقدار الله تعالى لها في ذلك[2].

وقد زعم أصحاب هذه الروحانيات أنها لا يمكن أن تعبد مباشرة بل لا بد لها من متوسط يراه الناس فيتوجهون ويتقربون إليه.

ثم أصبحوا طائفتين في هذا المتوسط:

١ ـ أصحاب الهياكل: (الكواكب).

٢ ـ أصحاب الأشخاص: (الأصنام).

*** أصحاب الهياكل: (الكواكب):**

وهذه الهياكل هي الكواكب السبع السيارة، وحينئذٍ: «تعرّفوا أولاً: بيوتها ومنازلها، وثانياً: مطالعها ومغاربها. وثالثاً: اتصالاتها على أشكال الموافقة والمخالفة مرتبة على طبائعها. ورابعاً: تقسيم الأيام والليالي والساعات عليها. وخامساً: تقدير الصور والأشخاص والأقاليم والأمصار عليها. فعملوا الخواتيم، وتعلموا العزائم والدعوات، وعينوا ليوم زحلٍ مثلاً يوم السبت وراعوا فيه ساعته الأولى، وتختموا بخاتمة المعمول على صورته وهيئته، ولبسوا اللباس الخاص به، ويتبخروا ببخوره الخاص، ودعوا بدعواته الخاصة به، وسألوا حاجتهم منه: الحاجة التي تستدعي من زحل، من أفعاله وآثاره الخاصة به، فكان يقضي حاجتهم ويحصل في الأكثر مرامهم...[3]» وهكذا كل كوكب له تخصصه في الفعل والإجابة.

---

(١) الملل والنحل ٢/٣٠٨ ـ ٣٠٩.

(٢) المصدر السابق ٢/٣٠٨ ـ ٣١١.

(٣) المصدر السابق ٢/٣٥٨ ـ ٣٥٩، وانظر: البداية والنهاية ١/١٣٢.

«وكانوا يتقربون إلى الهياكل تقرباً إلى الروحانيات، ويتقربون إلى الروحانيات تقرباً إلى الباري تعالى، لاعتقادهم أن الهياكل أبدان الروحانيات، ونسبتها إلى الروحانيات نسبة أجسادنا إلى أرواحنا... ثم استخرجوا من عجائب الحيل المرتبة على عمل الكواكب ما كان يقضي منها العجب وهذه الطلسمات المذكورة في الكتب والسحر[١]، والكهانة، والتنجيم، والتعزيم، والخواتيم، والصور كلها من علومهم»[٢]، وهؤلاء هم عباد الكواكب، وقد ناظرهم إبراهيم عليه السلام ـ كما سيأتي ـ.

*** أصحاب الأشخاص (الأصنام):**

«وأما أصحاب الأشخاص فقالوا: إذا كان لا بد من متوسط يُتوسل به، وشفيع يتشفع إليه، والروحانيات وإن كانت هي الوسائل لكنّا إذا لم نرها بالأبصار ولم نخاطبها بالألسن، لم يتحقق التقرب إليها إلا بهياكلها، ولكن الهياكل قد ترى في وقت ولا ترى في وقت لأن لها طلوعاً وأفولاً، وظهوراً بالليل وخفاء بالنهار فلم يصف لنا التقرب بها والتوجّه إليها. فلا بد لنا من صور وأشخاص موجودة قائمة منصوبة نصب أعيننا، نعكف عليها، ونتوسل بها إلى الهياكل فنتقرب بها إلى الروحانيات، ونتقرب بالروحانيات إلى الله سبحانه وتعالى، فنعبدهم ﴿لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ﴾ [الزمر: ٣].

فاتخذوا أصناماً أشخاصاً على مثال الهياكل السبعة، كل شخص في مقابلة هيكل وراعوا في ذلك جوهر الهيكل، أعني الجوهر الخاص به من الحديد وغيره.

وصوروه بصورته على الهيئة التي تصدر أفعاله عنه، وراعوا في ذلك الزمان والوقت والساعة والدرجة والدقيقة، وجميع الإضافات النجوميّة من اتصال محمود يؤثر في نجاح المطالب التي تُستدعى منه فتقربوا إليه في يومه وساعته، وتبخروا بالبخور الخاص به، وتختموا بخاتمه، ولبسوا لباسه، وتضرعوا بدعائه، وعزموا بعزائمه، وسألوا حاجتهم منه. فيقولون: إنه كان يقضي حوائجهم بعد رعاية هذه الإضافات كلها»[٣].

---

(١) لعل الصحيح: في كتب السحر لدلالة السياق.
(٢) الملل والنحل ٢/٣٥٩.
(٣) المصدر السابق ٢/ ٣٦٠ ـ ٣٦١.

وهذان الصنفان هما: عباد الكواكب، وعباد الأصنام من قوم إبراهيم عليه السلام هما اللذان يذكرهما القرآن الكريم.

ولعل من أهمّ النتائج التي نسجلها هنا هي أن قوم إبراهيم عليه السلام ما كانوا ينكرون وجود الله تعالى، بل كانوا يثبتون ربوبيّته في الجملة، وما جعلوا من صفات التدبير والإيجاد للروحانيات هو لاعتقادهم أن الله أقدرها على ذلك، وأذن لها به، وليس عملها استقلالاً عنه.

والتوحيد الذي حصل فيه الشرك عندهم هو توحيد الألوهيّة باتخاذ الوسائط والأسباب الموصلة لهم ـ في ظنهم ـ على الله تعالى ولذلك عبدوها إلّا أن النمرود وهو من الصابئة ادّعى الربوبيّة فقال: ﴿أَنَا۠ أُحۡيِۦ وَأُمِيتُۖ﴾ [البقرة: ٢٥٨]، وقد جادله إبراهيم عليه السلام، وأبطل قوله، وأعجزه، وأظهر جهله وكذبه.

وشرك قوم نوح وشرك قوم إبراهيم اجتمعا في صرف العبادة لغير الله مع الإقرار له بالربوبيّة.

ويفترقان في أن متعلّق الشرك عند قوم نوح هو في التعبد والتمسّك للمحبوب المعظّم الذي غلوا فيه. وأما شرك قوم إبراهيم فمتعلقه طلب النفع، وطلب دفع الضرر وهما في النهاية يجتمعان في أنهما شرك بالله تعالى.

٤ ـ الشرك في قوم موسى عليه السلام:

لقد أرسل الله سبحانه وتعالى موسى عليه السلام إلى طائفتين:

الطائفة الأولى: فرعون وقومه:

كما قال تعالى: ﴿إِنَّآ أَرۡسَلۡنَآ إِلَيۡكُمۡ رَسُولٗا شَٰهِدًا عَلَيۡكُمۡ كَمَآ أَرۡسَلۡنَآ إِلَىٰ فِرۡعَوۡنَ رَسُولٗا ﴿١٥﴾ فَعَصَىٰ فِرۡعَوۡنُ ٱلرَّسُولَ فَأَخَذۡنَٰهُ أَخۡذٗا وَبِيلٗا ﴿١٦﴾﴾ [المزمل: ١٥، ١٦].

وكما قال تعالى: ﴿وَإِذۡ نَادَىٰ رَبُّكَ مُوسَىٰٓ أَنِ ٱئۡتِ ٱلۡقَوۡمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿١٠﴾ قَوۡمَ فِرۡعَوۡنَۚ أَلَا يَتَّقُونَ ﴿١١﴾﴾ [الشعراء: ١٠، ١١].

الطائفة الثانية: بنو إسرائيل:

كما قال تعالى: ﴿وَإِذۡ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوۡمِهِۦ يَٰقَوۡمِ لِمَ تُؤۡذُونَنِي وَقَد تَّعۡلَمُونَ أَنِّي رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيۡكُمۡۖ فَلَمَّا زَاغُوٓاْ أَزَاغَ ٱللَّهُ قُلُوبَهُمۡۚ وَٱللَّهُ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلۡفَٰسِقِينَ ﴿٥﴾﴾ [الصف: ٥].

فقد قال ابن كثير في تفسيره قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِـَٔايَٰتِنَآ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَإِيْهِۦ فَقَالَ إِنِّى رَسُولُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٤٦﴾﴾ [الزخرف: ٤٦]: «يقول تعالى مخبراً عن عبده ورسوله موسى عليه السلام: إنه ابتعثه إلى فرعون وملئه من الأمراء والوزراء والقادة والأتباع والرعايا، من القبط، وبني إسرائيل، يدعوهم إلى عبادة الله وحده لا شريك له وينهاهم عن عبادة ما سواه»[(١)].

* أما فرعون، فإنه في الأصل كان من الصابئة عُبّاد الكواكب والأشخاص ممن يقرون بالخالق[(٢)]، ثم ادّعى الربوبية والألوهية.

أما ادعاؤه للربوبيّة فقال تعالى: ﴿فَكَذَّبَ وَعَصَىٰ ﴿٢١﴾ ثُمَّ أَدْبَرَ يَسْعَىٰ ﴿٢٢﴾ فَحَشَرَ فَنَادَىٰ ﴿٢٣﴾ فَقَالَ أَنَا۠ رَبُّكُمُ ٱلْأَعْلَىٰ ﴿٢٤﴾﴾ [النازعات: ٢١ ـ ٢٤].

وأما ادعاؤه للألوهيّة، فقال تعالى: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرِى فَأَوْقِدْ لِى يَٰهَٰمَٰنُ عَلَى ٱلطِّينِ فَٱجْعَل لِّى صَرْحًا لَّعَلِّىٓ أَطَّلِعُ إِلَىٰٓ إِلَٰهِ مُوسَىٰ وَإِنِّى لَأَظُنُّهُۥ مِنَ ٱلْكَٰذِبِينَ ﴿٣٨﴾﴾ [القصص: ٣٨].

وقد أخبر الله تعالى أن لفرعون إلٰهاً يعبده فقال تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلْمَلَأُ مِن قَوْمِ فِرْعَوْنَ أَتَذَرُ مُوسَىٰ وَقَوْمَهُۥ لِيُفْسِدُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ وَيَذَرَكَ وَءَالِهَتَكَ ۚ قَالَ سَنُقَتِّلُ أَبْنَآءَهُمْ وَنَسْتَحْىِۦ نِسَآءَهُمْ وَإِنَّا فَوْقَهُمْ قَٰهِرُونَ ﴿١٢٧﴾﴾ [الأعراف: ١٢٧].

وفي قوله: (آلهتك) قراءتان:

١ ـ قراءة عامة قراءة الأمصار بفتح الألف منها ومدّها. فيكون المعنى: أن موسى ترك عبادتك وعبادة آلهتك التي تعبدها.

٢ ـ قراءة ابن عباس رضي الله عنه وهي (وإلاهتك) بكسر الهمزة. والمعنى: ويذر عبادتك.

وقد رجّح الطبري القراءة الأولى فقال: «والقراءة التي لا نرى القراءة

---

(١) تفسير القرآن العظيم ٧/٢١٧، ط. الشعب.

(٢) انظر: الملل والنحل ٢/٣٤٢.

تنبيه: والمعروف في تاريخ قدماء المصريين أنهم كانوا يعبدون الكواكب ومنها الشمس واسمها في لغتهم [رع]، وأن مصر هي السليلة الوحيدة للمعبود [رع] منذ وجود الآلهة وأن فرعون مصر الملك [منفتاح] سليله أيضاً، وهو الجالس على سُدة المعبود [شو] وأن الإلٰه [رع] التفت إلى مصر فولى [منفتاح] ملك مصر. انظر: دعوة الرسل إلى الله تعالى، ص١٨٩ ـ ١٩٠.

بغيرها هي القراءة التي عليها قراء الأمصار لإجماع الحجّة من القراء عليها»[(١)].

وقد جاء عن ابن عباس أنه قال: «كان له بقرة يعبدها».

كما جاء عن الحسن أنه قال: «كان لفرعون جمانة معلقة في نحره، يعبدها ويسجد لها». وقال أيضاً: «كان لفرعون إلٰه يعبده في السر»[(٢)].

وأيّاً ما يكون نوع الإلٰه، فقد دلت الآية على أن له إلٰه يعبده باعتراف أتباعه وعدم إنكاره.

ولعل هذا يؤكد ما قاله الشهرستاني حيث يقول: «ويشبه أن يكون دعوى العينين: نمرود وفرعون أنهما إلٰهان أرضيّان كالآلهة السماوية الروحانيّة. [و]دعوى الإلٰهيَّة من حيث الأمر لا من حيث الفعل والخلق وإلا ففي زمان كل واحد منهما من هو أكبر منه سناً، وأقدم في الوجود عليه فلما ظهر من دعواهما أن الأمر كله لهما فقد ادعيا الإلٰهيّة لنفسيهما»[(٣)].

وعلى كل حالٍ: فلقد ادعى فرعون أنه رب الناس وإلٰههم. إلا أنه لم يعتقد ذلك عن يقين بل إنه يعلم في قرارة نفسه أنه كاذب. كما قال تعالى: ﴿وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾ [النمل: ١٤].

وقد بيَّن ذلك ابن أبي العز فقال: «وأشهر من عُرف تجاهله وتظاهره بإنكاره الصانع فرعون، وقد كان مستيقناً به في الباطن كما قال له موسى: قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿قَالَ لَقَدْ عَلِمْتَ مَآ أَنزَلَ هَٰٓؤُلَآءِ إِلَّا رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ بَصَآئِرَ﴾ [الإسراء: ١٠٢][(٤)].

* وأما بنو إسرائيل فإنهم من سلالة الأنبياء، وهم أبناء يعقوب عليه السلام، ومن نسل إبراهيم عليه السلام، وهذا أمر معروف في تاريخهم ونسبهم وسيرتهم.

واعترافهم بالربوبيّة أمر طبيعي، بل أن الأصل فيهم أن يكونوا موحدين لأن دعوة رسلهم إلى التوحيد.

وقد بيَّن الله تعالى ذلك بقوله: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦ يَٰقَوْمِ ٱذْكُرُواْ نِعْمَةَ

---

(١) جامع البيان ٦/٢٦.
(٢) انظر في الآثار السابقة: جامع البيان ٦/٢٦.
(٣) الملل والنحل ٢/٣٤٣
(٤) شرح الطحاوية، ص١٧، ت: الأرناؤوط.

ٱللَّهِ عَلَيۡكُمۡ إِذۡ جَعَلَ فِيكُمۡ أَنۢبِيَآءَ وَجَعَلَكُم مُّلُوكٗا وَءَاتَىٰكُم مَّا لَمۡ يُؤۡتِ أَحَدٗا مِّنَ ٱلۡعَٰلَمِينَ ﴿٢٠﴾﴾ [المائدة: ٢٠].

وكانت مهمة موسى وهارون عليهما السلام هي إنقاذ بني إسرائيل من عبودية فرعون الجبريّة أو الاختياريّة لمن ضل منهم، مع دعوة فرعون وملته إلى الإيمان، كما قال تعالى: ﴿فَأۡتِيَاهُ فَقُولَآ إِنَّا رَسُولَا رَبِّكَ فَأَرۡسِلۡ مَعَنَا بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ وَلَا تُعَذِّبۡهُمۡۖ قَدۡ جِئۡنَٰكَ بِـَٔايَةٖ مِّن رَّبِّكَۖ وَٱلسَّلَٰمُ عَلَىٰ مَنِ ٱتَّبَعَ ٱلۡهُدَىٰٓ ﴿٤٧﴾﴾ [طه: ٤٧].

فلمَّا أخرج الله موسى وقومه من عبوديّة فرعون، وأغرقه في اليم وهو مليم حدث لبني إسرائيل ـ بعد ذلك ـ حدثان خطيران متعلقان بقضيّة التوحيد وهما يبينان حقيقة الشرك عندهما، مما يدل على حقيقة التوحيد الذي دعا إليه موسى قومه من بني إسرائيل وهما:

الأول: طلبهم من موسى أن يجعل لهم إلٰهاً كما للمشركين آلهة:

وقد قال الله تعالى في ذلك: ﴿وَجَٰوَزۡنَا بِبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ ٱلۡبَحۡرَ فَأَتَوۡاْ عَلَىٰ قَوۡمٖ يَعۡكُفُونَ عَلَىٰٓ أَصۡنَامٖ لَّهُمۡۚ قَالُواْ يَٰمُوسَى ٱجۡعَل لَّنَآ إِلَٰهٗا كَمَا لَهُمۡ ءَالِهَةٞۚ قَالَ إِنَّكُمۡ قَوۡمٞ تَجۡهَلُونَ ﴿١٣٨﴾ إِنَّ هَٰٓؤُلَآءِ مُتَبَّرٞ مَّا هُمۡ فِيهِ وَبَٰطِلٞ مَّا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ ﴿١٣٩﴾ قَالَ أَغَيۡرَ ٱللَّهِ أَبۡغِيكُمۡ إِلَٰهٗا وَهُوَ فَضَّلَكُمۡ عَلَى ٱلۡعَٰلَمِينَ ﴿١٤٠﴾﴾ [الأعراف: ١٣٨ ـ ١٤٠].

ويتضح من سياق الآيات أنهم أرادوا واسطة بينهم وبين الله تعالى، يقومون بعبادتها. ولم يريدوا إنكار الربوبيّة، ويوضح ذلك:

١ ـ أنهم يعترفون بنبوة موسى عليه السلام وأنه رسول من رب العالمين، ولهذا طلبوا منه هذا الطلب، ثمّ إنهم قالوا ذلك بعد الأحداث الكبار، مثل إيمان السحرة وغرق فرعون.

٢ ـ وأنهم قالوا لموسى ﴿ٱجۡعَل لَّنَآ إِلَٰهٗا﴾ ولو كان المراد بالإلٰه القادر على الإبداع والاختراع لما صحّ هذا التعبير «اجعل» إذ الخالق هو الجاعل وليس المجعول.

والداعي لهذا الطلب هو الجهل بمفهوم الألوهيّة ووجوب إفراد الله بها، والتقليد لأصحاب الأصنام.

وقد بيَّن ابن جريج إلٰه المشركين الذي رآه بنو إسرائيل وطلبوا مثله فقال: «وكانوا يعبدون أصناماً على صور البقرة، فلهذا أثار ذلك شبهة لهم في عبادتهم

العجل بعد ذلك»[١].

الثاني: عبادة العجل:

وقد بيَّن الله تعالى ذلك بقوله: ﴿وَٱتَّخَذَ قَوۡمُ مُوسَىٰ مِنۢ بَعۡدِهِۦ مِنۡ حُلِيِّهِمۡ عِجۡلٗا جَسَدٗا لَّهُۥ خُوَارٌۚ أَلَمۡ يَرَوۡاْ أَنَّهُۥ لَا يُكَلِّمُهُمۡ وَلَا يَهۡدِيهِمۡ سَبِيلًاۘ ٱتَّخَذُوهُ وَكَانُواْ ظَٰلِمِينَ ۝١٤٨﴾ [الأعراف: ١٤٨].

وقوله تعالى: ﴿قَالُواْ مَآ أَخۡلَفۡنَا مَوۡعِدَكَ بِمَلۡكِنَا وَلَٰكِنَّا حُمِّلۡنَآ أَوۡزَارٗا مِّن زِينَةِ ٱلۡقَوۡمِ فَقَذَفۡنَٰهَا فَكَذَٰلِكَ أَلۡقَى ٱلسَّامِرِيُّ ۝٨٧ فَأَخۡرَجَ لَهُمۡ عِجۡلٗا جَسَدٗا لَّهُۥ خُوَارٞ فَقَالُواْ هَٰذَآ إِلَٰهُكُمۡ وَإِلَٰهُ مُوسَىٰ فَنَسِيَ ۝٨٨﴾ [طه: ٨٧، ٨٨].

وهذه هي المرة الثانية التي يجهل فيها بنو إسرائيل حقيقة الألوهيّة ووجوب إفرادها لله تعالى. وهي مصداق ما قاله لهم موسى: ﴿إِنَّكُمۡ قَوۡمٞ تَجۡهَلُونَ ۝١٣٨﴾ [الأعراف: ١٣٨].

وهذا العجل الذي عبدوه لم يدّعوا فيه الربوبيّة، ولهذا قال لهم السامريّ: ﴿هَٰذَآ إِلَٰهُكُمۡ وَإِلَٰهُ مُوسَىٰ فَنَسِيَ ۝٨٨﴾.

والمراد «باتخاذهم عجلاً»؛ أي: اتخذوه بعبادته من دون الله[٢].

٥ ـ الشرك عند العرب في الجاهلية:

كان العرب على الحنيفيّة «دين إبراهيم» زمناً طويلاً، وكانوا يعظمون شعائر الله تعالى: مثل البيت العتيق، والأشهر الحرم، ويقومون ببعض الأعمال التعبديّة كالحج والطواف، والذبح والنذر لله تعالى.

وأول من أدخل عبادة الأصنام في البيت هو عمرو بن لحيّ الخزاعي.

قال ابن هشام: «حدثني بعض أهل العلم أن عمرو بن لحي خرج من مكة إلى الشام في بعض أموره فلما قدم مآب من أرض البلقاء وبها العماليق... رآهم يعبدون الأصنام فقال لهم: ما هذه الأصنام التي أراكم تعبدون؟

قالوا له: هذه أصنام نعبدها فنستمطرها فتمطرنا ونستنصرها فتنصرنا.

فقال لهم: ألا تعطوني منها صنماً أسير به إلى أرض العرب فيعبدونه.

---

(١) تفسير القرآن العظيم ٣/ ٤٦٤، ط. الشعب.

(٢) انظر: جامع البيان ٦/ ٦٣.

فأعطوه صنماً يقال له هبل فقدم به مكَّة فنصبه، وأمر الناس بعبادته وتعظيمه»[(١)].

ولهذا سيَّب ـ عمرو ـ السوائب، وبحّر البحيرة، كما بيّن ذلك رسول الله ﷺ، فعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**رأيت عمرو بن لحي يجرّ قصبة في النار، كان أول من سيّب السوائب**»[(٢)].

وقد ذكر الشهرستاني بداية عبادة العرب للأصنام فقال: «وأول من وضع فيه الأصنام عمرو بن لُحيّ بن غالوثة بن عامر لما ساد قومه بمكة واستولى على أمر البلقاء بالشام فرأى هناك قوماً يعبدون الأصنام فسألهم عنها، فقالوا: هذه أرباب اتخذناها على الهياكل العلويّة والأشخاص البشرية نستنصر بها فنُنصر ونستسقي بها فنسقى ونستشفي بها فنُشفى فأعجبه ذلك وطلب منهم صنماً من أصنامهم فدفعوا إليه «هبل» فسار به إلى مكة ووضعه في الكعبة، وكان معه إساف ونائلة على شكل زوجين، فدعا الناس إلى تعظيمها والتقرب إليها والتوسل بها إلى الله تعالى»[(٣)].

ثم تتابعت عبادة العرب للأصنام، فأصبح لكل قبيلة صنم خاص بها، بل أصبح في بيت كل إنسان صنم؛ يتبرك به[(٤)].

«وأصل عبادة الأحجار في بني إسماعيل عليه السلام، أنه كان لا يظعن من مكة ظاعن منهم حين ضاقت عليهم والتمسوا الفسح في البلاد إلا حمل حجراً من حجارة الحرم تعظيماً للحرم، فحيث ما نزلوا وضعوه فطافوا به كطوافهم بالكعبة حتى سلخ ذلك بهم إلى أن كانوا يعبدون ما استحسنوا من الحجارة وأعجبهم

---

(١) انظر: سيرة ابن هشام ١/ ٧٧، والبداية والنهاية ٢/ ١٧٤.

(٢) رواه البخاري، كتاب المناقب، باب قصة خزاعة، ورقمه (٣٥٢١)، ٦/ ٥٤٧، وفي كتاب التفسير، باب ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة ولا وصيلة ولا حام، ورقمه (٤٦٢٣)، الفتح ٨/ ٢٨٣، ورواه مسلم، كتاب الجنة، باب النار يدخلها الجبارون، والجنة يدخلها الضعفاء، ورقمه (٢٨٥٦)، وأحمد في المسند ١/ ٤٤٦، ٢/ ٢٧٥، ٣٦٦، والنسائي، كتاب الكسوف، باب كيف صلاة الكسوف ٣/ ١٣٢.

(٣) الملل والنحل ٢/ ٥٨٠.

(٤) انظر في تسمية أصنامهم وأماكنها وقبائلها: سيرة ابن هشام، وبلوغ الأرب ١/ ٧٨ ـ ٨٩، ٢/ ٢٠٠.

حتى خلفت الخلوف ونسوا ما كانوا عليه»[١]، فأصل تعظيم الحجارة هو التبرك بحجارة الحرم ثم عمّت بعد ذلك عبادة الأصنام.

وهذا يفسر لنا الحديث الذي رواه البخاري: عن أبي رجاء العطاري قال: «كنا نعبد الحجر، فإذا وجدنا حجراً هو أخير ألقيناه وأخذنا الآخر، فإذا لم نجد حجراً جمعنا جثوة من تراب ثم جئنا بالشاة فحلبناها عليه ثم طفنا به»[٢].

ومع انحراف دين العرب عن ملة إبراهيم عليه السلام إلى الشرك في عبادة الله تعالى إلّا أن العرب ما كانوا ينكرون وجود الله ولا وحدانيته في الربوبيّة، بل كانوا يعبدون آلهتهم من أجل التقرب إليه، والوصول إلى رضاه.

كما قال تعالى: ﴿مَا نَعۡبُدُهُمۡ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلۡفَىٰٓ﴾ [الزمر: ٣]، وكما قال تعالى: ﴿أَئِنَّكُمۡ لَتَشۡهَدُونَ أَنَّ مَعَ ٱللَّهِ ءَالِهَةً﴾ [الأنعام: ١٩]، وكذلك قال تعالى: ﴿أَجَعَلَ ٱلۡأٓلِهَةَ إِلَٰهٗا وَٰحِدًاۖ إِنَّ هَٰذَا لَشَيۡءٌ عُجَابٞ ۝٥﴾ [ص: ٥].

فإنهم مع ما حصل عندهم من الشرك بقي كثير من الأعمال التي تدل على اعترافهم بالربوبيّة والرسل وتعظيمهم لهم؛ كتعظيم البيت والطواف به والحج والعمرة والوقوف على عرفات والمزدلفة، وهدي البدن، والإهلال والتلبية ونحو ذلك.

وأوضح صورة لها ما جاء في شعر أبي طالب ومنه:

أعوذ برب الناس من كل طاعن ... علينا بسوء أو مُلحٍّ بباطل
وثور ومن أرسى ثبيراً مكانه ... وراق ليرقى في حراء ونازل
وبالبيت حق البيت من بطن مكة ... وبالله إن الله ليس بغافل
وبالحجر المُسْوَدّ إذ يمسحونه ... إذا اكتنفوه بالضحى والأصائل
وموطئ إبراهيم في الصخر رطبة ... على قدميه حافياً غير ناعل
وأشواط بين المروتين إلى الصفا ... وما فيهما من صورة وتماثل
ومن حجَّ بيت الله من كل راكب ... ومن كل ذي نذر ومن كل راجل
وبالمشعر الأقصى إذا عمدوا له ... إلالٌ إلى مفضي الشراج القوابل
وتوقافهم فوق الجبال عشيةً ... يقيمون بالأيدي صور الرواحل

---

(١) سيرة ابن هشام ١/ ٧٧، والبداية والنهاية ٢/ ١٧٤ وهو منقول عن ابن إسحاق.
(٢) رواه البخاري، كتاب المغازي، باب وفد بني حنيفة، برقم (٤٣٧٦)، الفتح ٨/ ٩٠.

وليـة جمـع والـمنـازل من منـى وهـل فـوقـهـا مـن حـرمـة ومـنـازل
وجـمـع إذا مـا الـمُـقـربـات أجـزنـه سراعاً كما يخرجون من وقع وابل
وبالجمرة الكبرى إذا صمدوا لها يؤمون قذفاً راسها بالجنادل[١]

ومما يدل على اعتراف مشركي العرب بالربوبيّة في الجملة غير ما ذكر ما يلي:

١ ـ قوله تعالى: ﴿قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ أَمَّن يَمْلِكُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَمَن يُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ ٱلْمَيِّتَ مِنَ ٱلْحَىِّ وَمَن يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ ۚ فَسَيَقُولُونَ ٱللَّهُ ۚ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴿٣١﴾﴾ [يونس: ٣١].

٢ ـ وقـولـه تـعـالـى: ﴿قُل لِّمَنِ ٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهَآ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨٤﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ ۚ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿٨٥﴾ قُلْ مَن رَّبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ ٱلسَّبْعِ وَرَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ ﴿٨٦﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ ۚ قُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴿٨٧﴾ قُلْ مَنۢ بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَىْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨٨﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ ۚ قُلْ فَأَنَّىٰ تُسْحَرُونَ ﴿٨٩﴾﴾ [المؤمنون: ٨٤ ـ ٨٩].

٣ ـ وقـولـه تـعـالـى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ ۚ قُلِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٢٥﴾﴾ [لقمان: ٢٥][٢].

٤ ـ وقوله تعالى: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِٱللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ ﴿١٠٦﴾﴾ [يوسف: ١٠٦].

٥ ـ وقوله تعالى: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا۟ لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٢٢﴾﴾ [البقرة: ٢٢].

٦ ـ وقـولـه تـعـالـى: ﴿سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا۟ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَىْءٍ ۚ﴾ [الأنعام: ١٤٨].

تضمنت هذه الآيات إقرار المشركين واعترافهم بانفراد الله تعالى بالرزق، والملك المطلق، والخلق لكل شيء، والتدبير.

كما أن الآيات السابقة تبين أنهم يعترفون له بالربوبيّة وأنهم يؤمنون بالله وبمشيئته المطلقة.

٧ ـ وقـولـه تـعـالـى: ﴿أَمَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً

(١) سيرة ابن هشام ١/ ٢٧٣ ـ ٢٧٤.
(٢) وانظر هذه الآية مكررة في سورة العنكبوت (٦١)، والزخرف آية (٩).

﴿فَأَنۢبَتۡنَا بِهِۦ حَدَآئِقَ ذَاتَ بَهۡجَةٖ مَّا كَانَ لَكُمۡ أَن تُنۢبِتُواْ شَجَرَهَآۗ أَءِلَٰهٞ مَّعَ ٱللَّهِۚ بَلۡ هُمۡ قَوۡمٞ يَعۡدِلُونَ ۝٦٠﴾ [النمل: ٦٠] والآيات بعدها، كل آية تختم بقوله تعالى: ﴿أَءِلَٰهٞ مَّعَ ٱللَّهِۚ﴾[1].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «أي: أإلٰه مع الله فعل هذا؟! وهذا استفهام إنكار، وهم مقرون بأنه لم يفعل هذا إلٰه آخر مع الله. ومن قال من المفسرين: إن المراد: هل مع الله إلٰه آخر؟ فقد غلط فإنهم كانوا يجعلون مع الله آلهة وكانوا معترفين بأن آلهتهم لم تشارك الله في خلق السمٰوات والأرض ولا خلق شيء بل كانوا يتخذونهم شفعاء ووسائط»[2].

٨ ـ عن عمران بن الحصين رضي الله عنه: «أن قريشاً جاءت إلى الحصين وكانت تعظمه، فقالوا له: كلم لنا هذا الرجل، فإنه يذكر آلهتنا ويسبهم، فجاؤوا معه حتى جلسوا قريباً من باب النبي ﷺ فقال: وسعوا للشيخ، وعمران وأصحابه متوافرون، فقال حصين: ما هذا الذي بلغنا عنك أنك تشتم آلهتنا وتذكرهم وقد كان أبوك حصينة وخيراً.

فقال: يا حصين إن أبي وأباك في النار، يا حصين كم تعبد من إلٰه؟.

قال: سبعاً في الأرض وواحداً في السماء. قال: فإذا أصابك الضر من تدعو؟.

قال: الذي في السماء. قال: فإذا هلك المال فمن تدعو؟ قال الذي في السماء. قال: فيستجيب لك وحده وتشركهم معه؟! أرضيته في الشكر؟! أم تخاف أن يغلب عليك؟! قال: ولا واحدة من هاتين، وعلمت أني لم أكلم مثله، قال: يا حصين أسلم تسلم... إلخ»[3].

٩ ـ وعن عمرو بن الشريد عن أبيه قال: «ردفت رسول الله ﷺ يوماً فقال:

---

(١) انظر سورة النحل: الآيات ٥٩ ـ ٦١.

(٢) الإيمان، ص٧٣ ـ ٧٤، وفيه أن كفار العرب وصفهم الله بأنهم مشركون في العبادة وهذا يتضمن إثباتهم لوجوده ووحدانيته.

(٣) رواه الترمذي، كتاب الدعوات، باب (٧٠)، برقم (٣٤٨٣)، قال الترمذي: «هذا حديث غريب»، قلت: في تحفة الأشراف ٨/ ١٧٥ «قال الترمذي: حسن غريب» والله أعلم بالصواب. وهذا الحديث صححه الحافظ في الإصابة ١/ ٣٣٧.

«**هل معك من شعر أمية بن أبي الصلت شيء؟**»، قلت: نعم قال: «**هيه**». فأنشدته بيتاً، فقال: «**هيه**». ثم أنشدته بيتاً، فقال: «**هيه**»، حتى أنشدته مئة بيت»[(١)].

وفي رواية قال: «**إن كاد ليسلم**».

وشعر أميّة بن أبي الصلت مليء بإثبات الوحدانيّة والبعث والنبوات، وهذا هو سبب استزادة النبي ﷺ له.

ومن شعره:

الحمد للَّه ممسانا ومصبحنا بالخير صبحنا ربي ومسانا
رب الحنيفة لم تنفذ خزائنها مملوء طبق الآفاق أشطانا
ألا نبي لنا منا فيخبرنا ما بعد غايتنا من رأس مجرانا
بينا يربينا آباؤنا هلكوا وبينما نقتفي الأولاد أبلانا
وقد علمنا لو أن العلم ينفعنا أن سوف تلحق أخرانا بأولانا
وقد عجبت وما بالموت من عجب ما بال أحيائنا يبكون موتانا

إلى أن قال:

يا رب لا تجعلني كافراً أبداً واجعل سريرة قلبي الدهر إيمانا
واخلط به نيتي واخلط به بشري واللحم والدم ما عمرت إنسانا
إني أعوذ بمن حج الحجيج له والرافعون لدين اللَّه أركانا
مسلمين إليه عند حجّهم لم يبتغوا بثواب الله أثماناً[(٢)]

١٠ ـ ١٥ ـ وقد ورد عن بعض الصحابة والتابعين في تفسير قوله تعالى: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا۟ لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٢٢﴾﴾ [البقرة: ٢٢]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِٱللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ ﴿١٠٦﴾﴾ [يوسف: ١٠٦] بيان أن المشركين يعترفون بتوحيد الربوبيّة. وهم: ابن عباس رضي الله عنهما، ومجاهد، وقتادة، وعكرمة، وابن زيد، والسدي، رحمة الله عليهم أجمعين.

١٦ ـ ١٧ ـ وقد كانوا يؤمنون بالملائكة والرسل. كما قال تعالى: ﴿وَقَالَ

---

(١) رواه مسلم، كتاب الشعر، ١١/١٥ شرح النووي، والرواية في مسلم أيضاً ١١/١٥ شرح النووي.

(٢) بلوغ الأرب ٢/٢٥٣ ـ ٢٥٤ وفيه شيء من أخبار أميّة بن أبي الصلت.

ٱلَّذِينَ لَا يَرۡجُونَ لِقَآءَنَا لَوۡلَآ أُنزِلَ عَلَيۡنَا ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ﴾ [الفرقان: ٢١]. وكذلك قال تعالى: ﴿وَإِذَا جَآءَتۡهُمۡ ءَايَةٌ قَالُواْ لَن نُّؤۡمِنَ حَتَّىٰ نُؤۡتَىٰ مِثۡلَ مَآ أُوتِيَ رُسُلُ ٱللَّهِۘ ٱللَّهُ أَعۡلَمُ حَيۡثُ يَجۡعَلُ رِسَالَتَهُۥۗ سَيُصِيبُ ٱلَّذِينَ أَجۡرَمُواْ صَغَارٌ عِندَ ٱللَّهِ وَعَذَابٞ شَدِيدُۢ بِمَا كَانُواْ يَمۡكُرُونَ ١٢٤﴾ [الأنعام: ١٢٤].

١٨ ـ وقد جاء في وصف تلبية المشركين أنها: «لبيك اللَّهُمَّ لبيك، لبيك لا شريك لك إلا شريكاً هو لك تملكه وما مَلك».

وقوله: «وما ملك» تحتمل:

١ ـ أن تكون «ما» نافية أي: أنك تملك هذا الشريك وهو لا يملك شيئاً.

٢ ـ أن تكون «ما» موصولة، والعائد محذوف؛ أي: تملكه، وتملك الذي يملكه هذا الشريك.

وعلى كلا المعنيين فإن التلبية تدل على اعترافهم بالملك والربوبيّة لله تعالى.

١٩ ـ وقال أوس بن حجر:

وباللات والعزى ومن دان دينها وباللَّه إن اللَّه منهن أكبر[١]

٢٠ ـ وقال سلمة بن الخُرشب الأنماري:

فإن تُقْبل بما عَلِمَتْ فإني بحمد الله وصال صروم[٢]

٢١ ـ وقال المثقب العبدي:

ولو عَلِمَ اللَّه الجبال عصينه لجاء بأمراس الجبال يقودها[٣]

٢٢ ـ وقال عبد يغوث بن وقاص الحارثي:

أحقاً عباد اللَّه أن لست سامعاً نشيد الرّعاء المُعز بين المثاليا[٤]

٢٣ ـ وقال ذو الأصبع العدواني:

ولا يرى فيّ غير الصبر منقصة وما سواه فإن اللَّه يكفيني

---

(١) المفضليات، ص٩٧.
(٢) المفضليات، ص٣٩.
(٣) المفضليات، ص١٥١.
(٤) المفضليات، ص١٥٧.

لولا أياصر قربي لستَ تحفظها ورهبة اللَّه فيمن لا يعاديني

إلى أن قال:

إن الذي يقبض الدنيا ويبسطها إن كان أغناك عني سوف يغنيني

اللَّه يعلمني واللَّه يعلمكم واللَّه يجزيكم عني ويجزيني

ثم قال:

واللَّه لو كرهت كفي مصاحبتي لقلت إذا كرهت قربي لها بيني[(١)]

٢٤ ـ وقال امرؤ القيس ـ في معلقته ـ:

فقالت يمين اللَّه ما لك حيلة وما إن أرى عنك الغواية تبخلي[(٢)]

٢٥ ـ وقال طرفة بن العبد ـ في معلقته ـ:

فلو شاء ربي كنت قيس بن خالد ولو شاء ربي كنت عمرو بن مرثد[(٣)]

٢٦ ـ وقال زهير بن أبي سلمى ـ في معلقته ـ:

فلا تكتمنّ اللَّه ما في نفوسكم ليخفى ومهما يُكتم اللَّه يعلم

يؤخر فيوضع في كتاب فيدخر ليوم الحساب أن يعجّل فينقم[(٤)]

٢٧ ـ وقال لبيد بن ربيعة ـ في معلقته ـ:

فاقنع بما قسم المليك فإنما قسم الخلائق بيننا علّامها[(٥)]

٢٨ ـ وقد كانت جاهلية العرب تقيم بعض الحدود: مثل قطع يد السارق[(٦)].

وما ورد في أشعار العرب من اعترافهم بالربوبية أكثر من أن يحصى[(٧)].

---

(١) المصدر السابق، ص١٦٢.
(٢) شرح المعلقات السبع، للزوزني، ص١٨.
(٣) المصدر السابق، ص١٦٥.
(٤) المصدر السابق، ص٨١.
(٥) المصدر السابق، ص١١٥.
(٦) انظر: أضواء البيان ٣/ ٣٩٢.
(٧) انظر شواهد من الشعر وغيره: المفضليات، ص٢٥٤، ٢٦٨، والملل والنحل ٢/ ٥٨٠ ـ ٦٠٠، وبلوغ الأرب ٢/ ١٩٤ وما بعدها، وصحيح السيرة النبوية، ص٢٨ وما بعدها، ٣٤، ٤٧.

وهذا القدر يكفي في بيان أن المشركين يعترفون بالربوبيّة وإنما حصل عندهم الشرك في الألوهية والعبادة.

وقد قسّم الشهرستاني العرب إلى ثلاثة طوائف:

ـ **الطائفة الأولى**: أنكروا الخالق والبعث والإعادة، وهم شرذمة قليلة منهم.

ـ **الطائفة الثانية**: أقروا بالخالق وابتداء الخلق والإبداع وأنكروا البعث والإعادة.

ـ **الطائفة الثالثة**: أقروا بالخالق وابتداء الخلق ونوع من الإعادة، وأنكروا الرسل وعبدوا الأصنام، وزعموا أنهم شفعاؤهم عند الله في الدار الآخرة وهم الدهماء من العرب[1].

وكفار العرب وغيرهم من الأمم المعترفة بالربوبيّة بشكل مجمل، لا يصح أن يقال: إنهم يؤمنون بالربوبيّة كلها، إذ لو كانوا كذلك لآمنوا بالألوهيّة لقوّة التلازم بينهما؛ لأن هؤلاء المشركين حصل عندهم القدح في عموم الربوبيّة.

ومن أمثلة ذلك ما يلي:

١ ـ قول الفلاسفة بقدم العالم.

٢ ـ سبّ المشركين لله تعالى عندما يسب المؤمنين آلهتهم.

كما قال تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا۟ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّوا۟ ٱللَّهَ عَدْوًۢا بِغَيْرِ﴾ [الأنعام: ١٠٨].

٣ ـ إنكار البعث، إذ البعث خلق آخر.

٤ ـ نسبة بعض الأفعال لغير الله مثل: نسبة الرزق للنجوم، كما قال تعالى: ﴿وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنَّكُمْ تُكَذِّبُونَ ﴿٨٢﴾﴾ [الواقعة: ٨٢]، الصابئة ترى أن الروحانيات تقدر على الخلق والاختراع بإقدار الله لها.

٥ ـ إنكار النبوة، فإن إنكار النبوة طعن في الربوبيّة[2].

ووجود مثل هذا القدح في الربوبيّة أو تعطيلها لا يدل على أنهم جميعاً

(١) انظر: الملل والنحل ٢/ ٥٨٢ ـ ٥٨٣.

(٢) انظر: شرح الطحاوية، ص١٥٦، ت: الألباني.

كذلك، ولا يدل على أنهم يرون ما أشركوا مساوياً للرب سبحانه من كل وجه.

وقد بيَّن ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية فقال: «والمقصود أن كثيراً من أهل الشرك والضلال قد يضيف وجود بعض الممكنات أو حدوث بعض الحوادث إلى غير الله، وكل من قال هذا لزمه حدوث الحادث بلا سبب وهم مع شركهم وما يلزمهم من نوع تعطيل في الربوبيّة لا يثبتون مع الله شريكاً مساوياً له في أفعاله ولا في صفاته[1].

ومن خلال ما تقدم نلاحظ أن الشرك الذي وقع فيه أقوام الرسل هو الشرك في الألوهيّة حيث عبدوا غير الله تعالى وتقربوا لغيره مع أنهم يقرون لله تعالى بالربوبيّة لكنهم تصوروا أنه لا يمكن لهم أن يعبدوا الله تعالى مباشرة بل لا بد أن يكون بينهم وبينه وسيط، فتقربوا لغيره ظناً منهم أنه سيشفع لهم عند الله تعالى، فأصل شبهتهم جميعاً هو ما قاله الله تعالى عنهم: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ﴾ [الزمر: ٣]، ولهذا كان موقف الرسل الكرام من حال أقوامهم متفق في جوهره؛ حيث دعا جميع الرسل أقوامهم إلى إفراد الله تعالى بالعبادة، ولا يريدون بالعبادة قدرته على الخلق والتدبير فإن هذا لا ينكره أقوامهم كما تقدم، وإنما مرادهم بالعبادة: إفراده بأعمال الجوارح والقلب واللسان بخضوع وذل ومحبة لله وحده دون غيره، مع الكفر بضد ذلك، وهذا ما لم يوافقهم عليه أقوامهم.

(١) درء التعارض ٩/ ٣٤٧.

المبحث الثاني

التزامهم بالتوحيد عمليّاً

إن من أعظم براهين التوحيد وأدلته التزام الرسل الكرام به عمليّاً في حياتهم، فهم القدوة الصالحة لأقوامهم كما قال تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُوْلِي الْأَلْبَابِ﴾ [يوسف: ١١١]، وكما قال تعالى ـ أيضاً ـ: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب: ٢١]، فلا يصح أن يأمر أحدٌ أحداً بأمرٍ وهو لا يفعله، ولقد صرح نبي الله صالح عليه السلام بهذا المبدأ العظيم كما قال الله تعالى عنه: ﴿قَالَ يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِن كُنتُ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي وَرَزَقَنِي مِنْهُ رِزْقًا حَسَنًا ۚ وَمَا أُرِيدُ أَنْ أُخَالِفَكُمْ إِلَىٰ مَا أَنْهَاكُمْ عَنْهُ ۚ إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ ۚ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ ۚ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ (٨٨)﴾ [هود: ٨٨]؛ أي: لم أكن لأنهاكم عن أمر وأركبه[1].

وهكذا كان الأنبياء جميعاً لا ينهون عن أمر فيرتكبونه، ولا يأمرون بأمرٍ ثم لا يفعلونه.

وإذا تتبعنا أحوال الأنبياء والرسل والتزامهم بتوحيد الألوهيّة عملياً نجد كمّاً

---

(١) تفسير القرآن العظيم ٤/ ٢٧٤ ط. الشعب.

كبيراً من الشواهد التي تدل على ذلك، وسأكتفي بذكر أمثلة قليلة تدل على المراد، فإن الاستقصاء ليس مراداً لنا في هذا المبحث.

ولعل أول ما يواجهنا في الأمثلة على التزامهم بالتوحيد: إخلاصهم لله تعالى، وعدم إرادتهم بالدعوة أمراً من أمور الدنيا. فهذا نوح عليه السلام يقول لقومه، ـ كما قال الله تعالى عنه ـ: ﴿فَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَمَا سَأَلْتُكُم مِّنْ أَجْرٍ ۖ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى اللَّهِ ۖ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ ﴿٧٢﴾﴾ [يونس: ٧٢]، وهذا هود عليه السلام يقول لقومه ـ كما في قوله تعالى ـ: ﴿يَا قَوْمِ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا ۖ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى الَّذِي فَطَرَنِي ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿٥١﴾﴾ [هود: ٥١] وقد ذكر الله تعالى ذلك عن عدد من الأنبياء والرسل مثل صالح، ولوط، وشعيب، ونبينا محمد ﷺ(١).

وقد أوضح الشيخ السعدي ذلك بقوله: «إن من فضائل الأنبياء وأدلة رسالتهم إخلاصهم التام لله تعالى في عبوديتهم القاصرة، وفي عبوديتهم المتعدية لنفع الخلق، كالدعوة والتعليم وتوابع ذلك، ولذلك يبدون ذلك ويعبدونه على أسماع قومهم كل منهم يقول: ﴿وَيَا قَوْمِ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مَالًا ۖ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى اللَّهِ ۚ﴾ [هود: ٢٩](٢).

وإذا انتقلنا إلى مجالٍ آخر من مجالات توحيد الألوهيّة نجد أن الله تعالى قد أثنى على إبراهيم عليه السلام بالتزامه بالتوحيد وتحقيقه له فقال جلَّ وعلا: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِّلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿١٢٠﴾ شَاكِرًا لِّأَنْعُمِهِ ۚ اجْتَبَاهُ وَهَدَاهُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿١٢١﴾﴾ [النحل: ١٢٠ ـ ١٢١]. فقد ذكر الله تعالى في هذه الآية من أوصاف إبراهيم عليه السلام ما يدل على كمال تحقيقه للتوحيد، حيث ذكر أنه كان (أمة)؛ أي: إماماً يقتدى به، ولا يُحصّل الإنسان هذه المرتبة العالية إلّا إذا حصّل مقام الصبر واليقين كما قال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا ۖ وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ ﴿٢٤﴾﴾ [السجدة: ٢٤] كما وصفه بأنه ﴿قَانِتًا﴾ [والقنوت هو: دوام الطاعة، وأيضاً وصفه بأنه ﴿حَنِيفًا﴾ والحنيف هو المائل عن الشرك المحقّق للتوحيد، وأكّد ذلك بقوله: ﴿وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿١٢٠﴾﴾ كما وصفه

---

(١) انظر: سورة الشعراء آية: ١٠٩، ١٢٧، ١٤٥، ١٦٤، ١٨٠، وسورة الفرقان آية ٥٧، وسورة ص: آية ٨٩ وغيرها.

(٢) قصص الأنبياء (مجموع من كتب الشيخ السعدي) جمع أشرف عبد المقصود، ص٣٩.

بشكر النعمة فقال: ﴿شَاكِرًا لِّأَنْعُمِهِ﴾ فهذه الصفات تدل على كمال تحقيق إبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ للتوحيد، ولهذا استشهد الشيخ محمد بن عبد الوهاب بهذه الآية في باب: من حقّق التوحيد دخل الجنة بغير حساب في كتابه التوحيد(١).

والحقيقة أن من يتابع سيرة إبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ يجد تحقيقه للتوحيد واضحاً، ومما يدل على عنايته بتوحيد الألوهيّة أنه كان يخاف على نفسه وأبنائه من الوقوع في الشرك كما قال تعالى عنه: ﴿وَٱجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَن نَّعْبُدَ ٱلْأَصْنَامَ ﴿٣٥﴾﴾ [إبراهيم: ٣٥]، وقد استشهد بهذه الآية الشيخ محمد بن عبد الوهاب في كتابه التوحيد في باب الخوف من الشرك، وأخذ من هذه الآية فائدة فقال: «الثامنة: المسألة العظيمة سؤال الخليل له ولبنيه وقاية عبادة الأصنام»(٢).

وموقف إبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ من أبيه وقومه يدل على كمال التوحيد في قلبه حيث أعلن البراءة منهم ومما هم عليه من الشرك، وحطّم أصنامهم بيده، ورموه في النار وهو صابر محتسب موقن بما هو عليه من عقيدة ودين، إلى ما هنالك من أخباره الدالة على امتثاله للتوحيد عملياً.

وإذا نظرنا إلى جانب آخر من جوانب توحيد الألوهية وهو التوكل على الله تعالى وتفويض الأمور إليه نجد أن الأنبياء والرسل كانوا أكمل الناس في ذلك حيث أخبر الله تعالى عن نوح عَلَيْهِ السَّلَامُ حيث قال: ﴿وَٱتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ نُوحٍ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِۦ يَٰقَوْمِ إِن كَانَ كَبُرَ عَلَيْكُم مَّقَامِى وَتَذْكِيرِى بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ فَعَلَى ٱللَّهِ تَوَكَّلْتُ فَأَجْمِعُوٓاْ أَمْرَكُمْ وَشُرَكَآءَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُنْ أَمْرُكُمْ عَلَيْكُمْ غُمَّةً ثُمَّ ٱقْضُوٓاْ إِلَىَّ وَلَا تُنظِرُونِ ﴿٧١﴾﴾ [يونس: ٧١]، كما أخبر جلَّ وعلا عن هود عَلَيْهِ السَّلَامُ أنه قال لقومه: ﴿إِنِّى تَوَكَّلْتُ عَلَى ٱللَّهِ رَبِّى وَرَبِّكُم مَّا مِن دَآبَّةٍ إِلَّا هُوَ ءَاخِذٌۢ بِنَاصِيَتِهَآ إِنَّ رَبِّى عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٥٦﴾﴾ [هود: ٥٦]، وكذلك أخبر عن صالح عَلَيْهِ السَّلَامُ أنه قال لقومه: ﴿إِنْ أُرِيدُ إِلَّا ٱلْإِصْلَٰحَ مَا ٱسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِىٓ إِلَّا بِٱللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ ﴿٨٨﴾﴾ [هود: ٨٨]، وكذا أخبر عن شعيب عَلَيْهِ السَّلَامُ أنه قال: ﴿عَلَى ٱللَّهِ تَوَكَّلْنَا رَبَّنَا ٱفْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِٱلْحَقِّ وَأَنتَ خَيْرُ ٱلْفَٰتِحِينَ ﴿٨٩﴾﴾ [الأعراف: ٨٩] والأمثلة على ذلك كثيرة(٣).

---

(١) كتاب التوحيد، مع القول المفيد ١/١٠٩.

(٢) المصدر السابق ١/١٣٩.

(٣) انظر: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن، مادة: (و ك ل)، ص٩٢٩.

وعندما ننتقل إلى جانب آخر من جوانب توحيد الألوهيّة وهو إخلاص الدعاء لله تعالى، فإننا نجد أن الأنبياء والمرسلين لم يجعلوا بينهم وبين الله تعالى وسائط يدعونهم، وإنما يخلصون الدعاء لله تعالى، فهذا نوح عليه السلام لما أراد نجاة ابنه من الغرق أخلص الدعاء لله حيث أخبر الله تعالى عنه فقال: ﴿وَنَادَىٰ نُوحٌ رَّبَّهُۥ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ٱبْنِى مِنْ أَهْلِى وَإِنَّ وَعْدَكَ ٱلْحَقُّ وَأَنتَ أَحْكَمُ ٱلْحَٰكِمِينَ ﴿٤٥﴾﴾ [هود: ٤٥]، كما أن إبراهيم عليه السلام لما ترك أهله في الأرض القاحلة لا أنيس بها ولا جليس أخلص الدعاء لله تعالى فقال ـ كما أخبر الله عنه ـ: ﴿رَّبَّنَآ إِنِّىٓ أَسْكَنتُ مِن ذُرِّيَّتِى بِوَادٍ غَيْرِ ذِى زَرْعٍ عِندَ بَيْتِكَ ٱلْمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ فَٱجْعَلْ أَفْـِٔدَةً مِّنَ ٱلنَّاسِ تَهْوِىٓ إِلَيْهِمْ وَٱرْزُقْهُم مِّنَ ٱلثَّمَرَٰتِ لَعَلَّهُمْ يَشْكُرُونَ ﴿٣٧﴾﴾ [إبراهيم: ٣٧]، وهذا سليمان عليه السلام الذي جمع بين النبوة والملك، لما رأى ما أعطاه الله تعالى من الملك والعلم حتى إنه علّمه منطق الطير، قال ـ بعد أن سمع كلام النملة ـ: ﴿رَبِّ أَوْزِعْنِىٓ أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ ٱلَّتِىٓ أَنْعَمْتَ عَلَىَّ وَعَلَىٰ وَٰلِدَىَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَٰلِحًا تَرْضَىٰهُ وَأَدْخِلْنِى بِرَحْمَتِكَ فِى عِبَادِكَ ٱلصَّٰلِحِينَ ﴿١٩﴾﴾ [النمل: ١٩]، أما نبيّنا محمد ﷺ فإن ما أُثر عنه من الدعوات كثير معروف[١].

وقد أخبر الله تعالى عن الأنبياء والرسل بخبر شامل في إخلاصهم الدعاء له تعالى حيث يقول: ﴿إِنَّهُمْ كَانُوا۟ يُسَٰرِعُونَ فِى ٱلْخَيْرَٰتِ وَيَدْعُونَنَا رَغَبًا وَرَهَبًا ۖ وَكَانُوا۟ لَنَا خَٰشِعِينَ ﴿٩٠﴾﴾ [الأنبياء: ٩٠].

وإذا جئنا إلى شطر توحيد الألوهيّة وهو البراءة من الشرك نجد أن الأنبياء والرسل أعلنوا براءتهم من شرك أقوامهم، وسبق أن بيّنا أن أقوامهم يقرون بالربوبيّة ويشركون في الألوهيّة، وقد أخبر الله تعالى بخبر شامل لجميع الأنبياء والرسل في ذلك حيث يقول: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِى كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَٱجْتَنِبُوا۟ ٱلطَّٰغُوتَ ۖ﴾ [النحل: ٣٦]، وكذلك وجّه الله تعالى الأنبياء إلى البراءة من المشركين فقال: ﴿وَإِن كَذَّبُوكَ فَقُل لِّى عَمَلِى وَلَكُمْ عَمَلُكُمْ ۖ أَنتُم بَرِيٓـُٔونَ مِمَّآ أَعْمَلُ وَأَنَا۠ بَرِىٓءٌ مِّمَّا تَعْمَلُونَ ﴿٤١﴾﴾ [يونس: ٤١].

وهذا نوح عليه السلام يعلن براءته من شرك قومه فيقول: ﴿قُلْ إِنِ ٱفْتَرَيْتُهُۥ فَعَلَىَّ إِجْرَامِى وَأَنَا۠ بَرِىٓءٌ مِّمَّا تُجْرِمُونَ ﴿٣٥﴾﴾ [هود: ٣٥].

---

(١) انظر: كتب الدعوات والأذكار في الصحاح والسنن، وكذلك كتب الأذكار المفردة مثل الأذكار للنووي.

وكذلك تبرأ هود عليه السلام من شرك قومه فقال: ﴿إِنِّيٓ أُشۡهِدُ ٱللَّهَ وَٱشۡهَدُوٓاْ أَنِّي بَرِيٓءٞ مِّمَّا تُشۡرِكُونَ ٥٤﴾ [هود: ٥٤].

أما إبراهيم عليه السلام فإنه أعلن براءته مدوية حيث قال الله تعالى عنه: ﴿وَإِذۡ قَالَ إِبۡرَٰهِيمُ لِأَبِيهِ وَقَوۡمِهِۦٓ إِنَّنِي بَرَآءٞ مِّمَّا تَعۡبُدُونَ ٢٦ إِلَّا ٱلَّذِي فَطَرَنِي فَإِنَّهُۥ سَيَهۡدِينِ ٢٧ وَجَعَلَهَا كَلِمَةَۢ بَاقِيَةٗ فِي عَقِبِهِۦ لَعَلَّهُمۡ يَرۡجِعُونَ ٢٨﴾ [الزخرف: ٢٦ ـ ٢٨].

وكذلك قال الله تعالى عنه وعن أتباعه: ﴿قَدۡ كَانَتۡ لَكُمۡ أُسۡوَةٌ حَسَنَةٞ فِيٓ إِبۡرَٰهِيمَ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ إِذۡ قَالُواْ لِقَوۡمِهِمۡ إِنَّا بُرَءَٰٓؤُاْ مِنكُمۡ وَمِمَّا تَعۡبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ كَفَرۡنَا بِكُمۡ وَبَدَا بَيۡنَنَا وَبَيۡنَكُمُ ٱلۡعَدَٰوَةُ وَٱلۡبَغۡضَآءُ أَبَدًا حَتَّىٰ تُؤۡمِنُواْ بِٱللَّهِ وَحۡدَهُۥٓ﴾ [الممتحنة: ٤]. ويلاحظ أن هذه البراءة إلى غاية معيّنة وهي توحيد الله تعالى.

أما دعاء إبراهيم عليه السلام لأبيه مع أنه مشرك فقد بيَّنه الله تعالى بقوله: ﴿وَمَا كَانَ ٱسۡتِغۡفَارُ إِبۡرَٰهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَن مَّوۡعِدَةٖ وَعَدَهَآ إِيَّاهُ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُۥٓ أَنَّهُۥ عَدُوّٞ لِّلَّهِ تَبَرَّأَ مِنۡهُۚ إِنَّ إِبۡرَٰهِيمَ لَأَوَّٰهٌ حَلِيمٞ ١١٤﴾ [التوبة: ١١٤].

وقد كان استغفار إبراهيم عليه السلام لأبيه حال حياته، فلما تبيَّن له أنه عدوّ لله بموته على الكفر تبرأ منه(١).

والحقيقة أن أحوال الأنبياء والمرسلين في توحيد الألوهيّة يشق حصرها، لا سيما ما ورد عن نبينا محمد ﷺ، ولعل فيما تقدم ذكره إشارة إلى التزامهم العملي بهذا التوحيد، وفيه الكفاية بإذنه تعالى.

ولكنْ قد يشكل على البعض ما ورد في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّآ ءَاتَىٰهُمَا صَٰلِحٗا جَعَلَا لَهُۥ شُرَكَآءَ فِيمَآ ءَاتَىٰهُمَاۚ فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ عَمَّا يُشۡرِكُونَ ١٩٠﴾ [الأعراف: ١٩٠].

حيث ذكر بعض العلماء أن المقصود بهذه الآية (آدم وحواء)، وإذا كان كذلك فكيف يمكن الجمع بين أنّ الأنبياء والرسل تمثّلوا توحيد الألوهيّة عمليّاً وما جاء في هذه الآية؟

ذكر بعض العلماء أنّ هذه الآية يقصد بها آدم وحواء ويروى في ذلك حديث عن أحمد في مسنده عن الحسن عن سمرة عن النبي ﷺ قال: «لما ولدت حواء طاف بها إبليس وكان لا يعيش لها ولد، فقال: سمِّيه عبد الحارث فإنه

---

(١) انظر: تفسير القرآن العظيم ٣/ ٥٢٧ ـ ٥٣١، ط. الشعب.

يعيش، فسمَّته عبد الحارث فعاش، فكان ذلك من وحي الشيطان وأمره»[(١)].

كما يذكرون في ذلك أثراً عن ابن عباس رضي الله عنهما وهو قوله: «لما تغشاها آدم حملت فأتاهما إبليس فقال: إني صاحبكما الذي أخرجتكما من الجنة لتطيعاني أو لأجعلن له قرني أيل، فيخرج من بطنك فيشقه، ولأفعلنّ يخوفهما، سمياه عبد الحارث فأبيا أن يطيعاه فخرج ميتاً، ثم حملت فذكر لهما فأدركهما حبّ الولد فسمياه عبد الحارث. فذلك قوله تعالى: ﴿جَعَلَا لَهُۥ شُرَكَآءَ فِيمَآ ءَاتَىٰهُمَاۚ﴾[(٢)]. والذين قالوا: إن المقصود بهذه الآية آدم وحواء قالوا إن الشرك وقع في الطاعة ولم يقع في العبادة، حيث قال قتادة: «شركاء في طاعته ولم يكن في عبادته»[(٣)].

والذي أراه أن الحديث والأثر لا يصح سنداً ومتناً ـ كما سيأتي ـ، وبقي ظاهر الآية حيث ظنّ البعض أن قوله تعالى ـ قبل الآية الكريمة ـ: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَاۖ﴾ الآية [الأعراف: ١٨٩]» يراد به آدم وحواء، والحق أن المراد بالنفس، جنس النفس، وجعل من هذا الجنس زوجه فلم يجعله من جنسٍ آخر كالبقر والضأن والجن والملائكة ونحوها ويدل على أن النفس قد يراد بها الجنس قوله تعالى: ﴿لَقَدْ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ﴾ [آل عمران: ١٦٤]؛ أي: من جنسهم، وحينئذٍ يكون المراد بالآية الجنس عموماً، والمراد بالتثنية في قوله: (آتاهما)، وقوله: (جعلا)؛ أي: الذكر والأنثى من بين الإنسان وقد بيّن ذلك الشيخ محمد بن صالح العثيمين حيث قال: «فالآية صريحة وواضحة وهي على القول بأن قوله: ﴿خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ﴾ [الأعراف: ١٨٩]؛ أي: من جنس واحد ليس فيها تعرض لآدم وحواء بوجه من الوجوه، ويكون السياق فيها جارياً على الأسلوب العربي الفصيح الذي

---

(١) رواه أحمد في المسند ٥/١١، والترمذي، برقم (٣٠٧٩)، والحاكم في المستدرك ٢/ ٤٥٤ وصححه ووافقه الذهبي، وابن أبي حاتم وأبو الشيخ وابن مردويه كما في الدر المنثور ٣/٦٢٣، وقد أعله الحافظ ابن كثير من ثلاثة أوجه.
انظر: تفسير القرآن العظيم ٣/٥٢٩، وكذلك ضعّفه الذهبي في الميزان ٣/١٧٩ فقال: «حديث منكر»، وانظر: النهج السديد، ص٢٣٦.

(٢) رواه ابن أبي حاتم، كما في تفسير ابن كثير ٣/ ٥٣٠ ط. الشعب، وهو ضعيف. أنظر: النهج السديد، ص٢٣٩.

(٣) رواه ابن أبي حاتم، كما في كتاب التوحيد، وصححه الشيخ محمد بن عبد الوهاب، انظر: كتاب التوحيد، مع القول المفيد ٣/٦٦.

له نظير في القرآن كقوله تعالى: ﴿لَقَدْ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ﴾ [آل عمران: ١٦٤]؛ أي: من جنسهم، وبهذا التفسير الواضح البيّن يسلم الإنسان من إشكالات كثيرة[١].

أما القصة السابقة في الحديث والأثر فباطلة من وجوه:

«**الوجه الأول**: أنه ليس في ذلك خبر صحيح عن النبي ﷺ وهذا من الأخبار التي لا تتلقى إلا بالوحي، وقد قال ابن حزم عن هذه القصة: إنها رواية خرافة مكذوبة موضوعة.

الوجه الثاني: أنه لو كانت هذه القصة في آدم وحواء لكان حالهما إما أن يتوبا من الشرك أو يموتا عليه، فإن قلنا ماتا عليه كان ذلك أعظم من قول بعض الزنادقة:

إذا ما ذكرنا آدماً وفعاله وتزويجه بنتيه بابنيه بالخنا

علمنا بأن الخلق من نسل فاجر وأن جميع الناس من عنصر الزنا

فمن جوَّز موت أحد من الأنبياء على الشرك فقد أعظم الفرية، وإن كان تابا من الشرك فلا يليق بحكمة الله وعدله ورحمته أن يذكر خطأهما، ولا يذكر توبتهما منه، فيمتنع غاية الامتناع أن يذكر الخطيئة من آدم وحواء وقد تابا، ولم يذكر توبتهما، والله تعالى إذا ذكر خطيئة بعض أنبيائه ورسله ذكر توبتهم منها.

الوجه الثالث: أن الأنبياء معصومون من الشرك باتفاق العلماء.

الوجه الرابع: أنه ثبت في حديث الشفاعة أن الناس يأتون آدم ويطلبون منه الشفاعة فيعتذر بأكله من الشجرة وهو معصية، ولو وقع منه الشرك لكان اعتذاره به أعظم وأولى وأحرى.

والوجه الخامس: أن في هذه القصة أن الشيطان جاء إليهما وقال: «أنا صاحبكما الذي أخرجتكما من الجنة» وهذا لا يقوله من يريد الإغواء، بل هذه وسيلة إلى رد كلامه، فيأتي بشيء يقرب من قبول قوله، فإذا قال: «أنا صاحبكما الذي أخرجتكما من الجنة» سيعلمان علم اليقين أنه عدوّ لهما فلا يتقبلان منه صرفاً ولا عدلاً.

(١) القول المفيد ٣/ ٦٢.

الوجه السادس: أن في قوله في هذه القصة: «لأجعلن له قرني أيل» إما أن يصدّقا أن ذلك ممكن في حقه وهذا شرك في الربوبية؛ لأنه لا خالق إلا الله، أو لا يصدقا فلا يمكن أن يقبلا قوله، وهما يعلمان أن ذلك غير ممكن في حقه.

الوجه السابع: قوله تعالى: ﴿فَتَعَـٰلَى ٱللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿١٩٠﴾﴾ [الأعراف: ١٩٠] بضمير الجمع، ولو كان آدم وحواء لقال: عما يُشركان»[1].

الوجه الثامن: أنّ تسميتهما عبد الحارث كما ورد في الأثر جاء بعد ولادة الأول ميتاً مع أن التهديد الذي ذكره الشيطان لهما هو أن يجعل له قرني أيل، فخروجه ميتاً يدل على كذبه وعدم قدرته فكيف يطيعانه بعد ظهور كذبه؟! وهذا يدل على اضطراب الأثر متناً وأنه لا يصح الاعتماد عليه في هذه المسألة.

فيتبيّن من هذا أن القصة ليست صحيحة، وأن الآية ليست في آدم وحواء، وإنما هي في جنس الإنسان، وقوله: «فلما آتاهما صالحاً...» يراد به جنس الذكر والأنثى الذين وقعوا في الشرك.

---

(١) القول المفيد ٣/ ٦٧ ـ ٦٨.

المبحث الثالث

نماذج من أساليب في الدعوة إلى التوحيد

قبل أن أبدأ في ذكر نماذج من أساليب الأنبياء في الدعوة إلى التوحيد، أود أن أشير إلى أن الدعوة إلى توحيد الألوهيّة هو سبيل الأنبياء قاطبة فكل نبي ورسول بعثه الله تعالى للناس فإنه يأمر قومه بتوحيد الله في ألوهيته كما قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَٱجْتَنِبُوا۟ ٱلطَّٰغُوتَ﴾ [النحل: ٣٦]، وكما قال ـ أيضاً ـ: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِىٓ إِلَيْهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدُونِ ﴿٢٥﴾﴾ [الأنبياء: ٢٥] واشتراك الأنبياء في الدعوة إلى توحيد الألوهيّة أمر واضح إذ أن الأنبياء جميعاً متفقون في التوحيد والإسلام، وعندما نتأمل في بيان الله تعالى لدين الأنبياء نجد أنه يصفهم بالإسلام دائماً كقوله تعالى عن إبراهيم عليه السلام: ﴿مَا كَانَ إِبْرَٰهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَٰكِن كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿٦٧﴾﴾ [آل عمران: ٦٧]، وكقوله تعالى عن دعوة سليمان عليه السلام على لسان بلقيس: ﴿قَالَتْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَؤُا۟ إِنِّىٓ أُلْقِىَ إِلَىَّ كِتَٰبٌ كَرِيمٌ ﴿٢٩﴾ إِنَّهُۥ مِن سُلَيْمَٰنَ وَإِنَّهُۥ بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ﴿٣٠﴾ أَلَّا تَعْلُوا۟ عَلَىَّ وَأْتُونِى مُسْلِمِينَ ﴿٣١﴾﴾ [النمل: ٢٩ ـ ٣١]، وقوله تعالى عن الحواريين أتباع عيسى عليه السلام: ﴿فَلَمَّآ أَحَسَّ عِيسَىٰ مِنْهُمُ ٱلْكُفْرَ قَالَ مَنْ أَنصَارِىٓ إِلَى ٱللَّهِ قَالَ ٱلْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنصَارُ ٱللَّهِ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَٱشْهَدْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴿٥٢﴾﴾ [آل عمران: ٥٢].

وهذا يوضح لنا قوله تعالى: ﴿كَذَّبَتْ قَوْمُ نُوحٍ ٱلْمُرْسَلِينَ ١٠٥﴾ [الشعراء: ١٠٥]، إذ أن قوم نوح عليه السلام هم أول أمة شركية على الأرض ـ كما تقدم ـ، والمقصود من الآية أن مَنْ كذب نوحاً فإنه مكذب لبقية الرسل لأن حقيقة رسالة نوح عليه السلام هي أيضاً ما تضمنته دعوات الأنبياء فالمكذّب بواحدٍ كالمكذب بالجميع ولا فرق.

وإذا تتبعنا أساليب الأنبياء في الدعوة إلى توحيد الألوهيّة فإننا نجد الأسلوب المباشر واضحاً في دعوتهم فهذا نوح عليه السلام يصرح لقومه بمضمون دعوته مباشرة كما قال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِۦ فَقَالَ يَـٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَـٰهٍ غَيْرُهُۥٓ إِنِّىٓ أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ ٥٩﴾ [الأعراف: ٥٩]، كما أنه نهاهم بطريقة مباشرة عن عبادة غيره فقال تعالى عنه: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِۦٓ إِنِّى لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ ٢٥ أَن لَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّا ٱللَّهَ ۖ إِنِّىٓ أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ أَلِيمٍ ٢٦﴾ [هود: ٢٥، ٢٦]، وأما هود عليه السلام فقد قال تعالى في شأنه: ﴿وَإِلَىٰ عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا ۗ قَالَ يَـٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَـٰهٍ غَيْرُهُۥٓ ۚ أَفَلَا تَتَّقُونَ ٦٥﴾ [الأعراف: ٦٥]، ولقد فهم قوم هود عليه السلام دعوته وذلك يدل على وضوحها وصراحتها فقالوا ـ كما أخبر الله تعالى عنهم ـ: ﴿قَالُوٓا۟ أَجِئْتَنَا لِنَعْبُدَ ٱللَّهَ وَحْدَهُۥ وَنَذَرَ مَا كَانَ يَعْبُدُ ءَابَآؤُنَا ۖ فَأْتِنَا بِمَا تَعِدُنَآ إِن كُنتَ مِنَ ٱلصَّـٰدِقِينَ ٧٠﴾ [الأعراف: ٧٠]، وإذا انتقلنا إلى نبي آخر فإننا نجد أن دعوة صالح عليه السلام إلى توحيد الألوهية كانت بأسلوب مباشر كما قال تعالى عنه: ﴿وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَـٰلِحًا ۗ قَالَ يَـٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَـٰهٍ غَيْرُهُۥ ۖ﴾ [الأعراف: ٧٣]، وكذلك نجد الأسلوب المباشر عند شعيب عليه السلام كما في قوله تعالى: ﴿وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا ۗ قَالَ يَـٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَـٰهٍ غَيْرُهُۥ ۖ﴾ [الأعراف: ٨٥]، ولوضوح أسلوب شعيب عليه السلام في الدعوة إلى توحيد الألوهية فهم قومه حقيقة دعوته إذ يقولون له ـ كما أخبر الله تعالى عنهم ـ: ﴿قَالُوا۟ يَـٰشُعَيْبُ أَصَلَوٰتُكَ تَأْمُرُكَ أَن نَّتْرُكَ مَا يَعْبُدُ ءَابَآؤُنَآ أَوْ أَن نَّفْعَلَ فِىٓ أَمْوَٰلِنَا مَا نَشَـٰٓؤُا۟ ۖ إِنَّكَ لَأَنتَ ٱلْحَلِيمُ ٱلرَّشِيدُ ٨٧﴾ [هود: ٨٧]، أما دعوة نبينا محمد ﷺ فإن أسلوبه المباشر في الدعوة إلى توحيد الألوهية كان واضحاً، ويمكن أن نُمثّل لذلك بدعوته لعمه أبي طالب وهو على فراش الموت وهو يقول له: «**يا عم قل لا إلٰه إلا الله كلمة أحاج لك بها عند الله**»[1] **ثم أبى ومات على الكفر**.

(١) رواه البخاري، كتاب الجنائز، باب إذا قال المشرك عند الموت: لا إلـه إلا الله، ورقمه =

وكذلك لما أرسل معاذاً إلى اليمن قال له: «**إنك تأتي قوماً من أهل الكتاب فليكن أول ما تدعوهم إليه شهادة ألا إلٰه إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله...**»[(١)].

وإذا نظرنا في أسلوب دعوي آخر استخدمه الأنبياء نجد أن إبراهيم عليه السلام قد استخدم أسلوبين يتصفان بقوّة الإقناع العلمي، وقوّة الجرأة العمليّة وهذان الأسلوبان العلمي والعملي يدلان على بطلان عبادة الأصنام والكواكب ويتضمنان الدعوة إلى إفراد الله تعالى بالعبادة.

* الأسلوب العملي: (إبطال عبادة الأصنام):

ويدل على هذا الأسلوب آيات كثيرة منها: قوله تعالى: ﴿وَتَاللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَامَكُم بَعْدَ أَن تُوَلُّوا مُدْبِرِينَ ﴿٥٧﴾ فَجَعَلَهُمْ جُذَاذًا إِلَّا كَبِيرًا لَّهُمْ لَعَلَّهُمْ إِلَيْهِ يَرْجِعُونَ ﴿٥٨﴾ قَالُوا مَن فَعَلَ هَٰذَا بِآلِهَتِنَا إِنَّهُ لَمِنَ الظَّالِمِينَ ﴿٥٩﴾ قَالُوا سَمِعْنَا فَتًى يَذْكُرُهُمْ يُقَالُ لَهُ إِبْرَاهِيمُ ﴿٦٠﴾ قَالُوا فَأْتُوا بِهِ عَلَىٰ أَعْيُنِ النَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَشْهَدُونَ ﴿٦١﴾ قَالُوا أَأَنتَ فَعَلْتَ هَٰذَا بِآلِهَتِنَا يَا إِبْرَاهِيمُ ﴿٦٢﴾ قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَٰذَا فَاسْأَلُوهُمْ إِن كَانُوا يَنطِقُونَ ﴿٦٣﴾ فَرَجَعُوا إِلَىٰ أَنفُسِهِمْ فَقَالُوا إِنَّكُمْ أَنتُمُ الظَّالِمُونَ ﴿٦٤﴾ ثُمَّ نُكِسُوا عَلَىٰ رُءُوسِهِمْ لَقَدْ عَلِمْتَ مَا هَٰؤُلَاءِ يَنطِقُونَ ﴿٦٥﴾ قَالَ أَفَتَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنفَعُكُمْ شَيْئًا وَلَا يَضُرُّكُمْ ﴿٦٦﴾ أُفٍّ لَّكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ ۖ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿٦٧﴾﴾ [الأنبياء: ٥٧ ـ ٦٧].

ـ وقوله تعالى: ﴿فَنَظَرَ نَظْرَةً فِي النُّجُومِ ﴿٨٨﴾ فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ ﴿٨٩﴾ فَتَوَلَّوْا عَنْهُ مُدْبِرِينَ ﴿٩٠﴾ فَرَاغَ إِلَىٰ آلِهَتِهِمْ فَقَالَ أَلَا تَأْكُلُونَ ﴿٩١﴾ مَا لَكُمْ لَا تَنطِقُونَ ﴿٩٢﴾ فَرَاغَ عَلَيْهِمْ ضَرْبًا بِالْيَمِينِ ﴿٩٣﴾ فَأَقْبَلُوا إِلَيْهِ يَزِفُّونَ ﴿٩٤﴾ قَالَ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ ﴿٩٥﴾ وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴿٩٦﴾ قَالُوا ابْنُوا لَهُ بُنْيَانًا فَأَلْقُوهُ فِي الْجَحِيمِ ﴿٩٧﴾ فَأَرَادُوا بِهِ كَيْدًا فَجَعَلْنَاهُمُ الْأَسْفَلِينَ ﴿٩٨﴾﴾ [الصافات: ٨٨ ـ ٩٨].

= (١٣٦٠)، ورواه، أيضاً، في مواضع أخرى انظر أرقامها: (٣٨٨٤، ٤٦٧٥، ٤٧٧٢، ٦٦٨١)، ورواه مسلم، كتاب الإيمان، باب الدليل على صحة إسلام من حضره الموت، برقم (٢٤)، والنسائي، كتاب الجنائز، باب النهي عن الاستغفار للمشركين ٤/ ٢٩٠ ورواه أيضاً، في كتاب التفسير برقم (٢٥٠، ٤٠٣)، وانظر: تحفة الأشراف برقم (١١٢٨١) وقد جاء في رواية أن العباس رأى شفتيّ أبي طالب تتحرك وأنه قال الكلمة، وهذه الرواية باطلة غير صحيحة، انظر: السيرة النبويّة الصحيحة ١/ ١٨٤، وقد زعم أحمد زيني دحلان في كتابه: أسنى المطالب في نجاة أبي طالب أن أبا طالب أسلم.

(١) سبق تخريجه، ص١٤٤.

لقد كان مقصود إبراهيم عليه السلام من هذا العمل الجريء القوي هو: ردّهم عن عبادة هذه الأصنام الجامدة إلى عبادة الله تعالى، كما أنه علامة من علامات الكفر بالطاغوت في دعوة إبراهيم عليه السلام زيادة على البراءة التي أعلنا بالقول. ويدل على ذلك التعليل الوارد في قوله: ﴿لَعَلَّهُمْ إِلَيْهِ يَرْجِعُونَ ۝٥٨﴾؛ أي: «فعل ذلك إبراهيم بآلهتهم ليعتبروا ويعلموا أنها إذا لم تدافع عن نفسها ما فعل بها إبراهيم، فهي من أن تدفع عن غيرها من أرادها بسوء أبعد، فيرجعوا عما هم عليه مقيمون من عبادتها إلى ما هو عليه من دينه وتوحيد الله والبراءة من الأوثان»[(١)]. كما قال قتادة: «كادهم بذلك لعلهم يتذكرون أو يبصرون»[(٢)].

وقد استطاع إبراهيم أن يزعزع مكانة الآلهة من نفوس أصحابها لكنّهم أدركهم ما أدرك الأمم الأخرى من العناد والاستكبار حتى مع وضوح البينات.

وهذا العمل القوي قام به من خلال مشهد رائع بدأه بالاحتيال عليهم بأنه مريض بعد نظره في النجوم، وقد كانوا يعظمونها ويريدون أن يتوصلوا إليها بالأصنام الأرضية[(٣)].

قال مجاهد ـ في قوله تعالى: ﴿وَتَاللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَامَكُم﴾ ـ: «قول إبراهيم حين استتبعه قومه إلى عيد لهم فأبى، وقال: إني سقيم، فسمع منه وعيد أصنامهم رجل منهم استأخر، وهذا هو الذي يقول: ﴿سَمِعْنَا فَتًى يَذْكُرُهُمْ يُقَالُ لَهُۥٓ إِبْرَٰهِيمُ ۝٦٠﴾ [الأنبياء: ٦٠]»[(٤)].

ولما رجع إبراهيم عليه السلام إلى الآلهة ـ وكانت في بهوٍ عظيم ـ ووجد بين أيديها الأكل لتباركه ـ فيما زعموا ـ قال لها متهكماً ـ ﴿فَرَاغَ إِلَىٰٓ ءَالِهَتِهِمْ فَقَالَ أَلَا تَأْكُلُونَ ۝٩١ مَا لَكُمْ لَا تَنطِقُونَ ۝٩٢﴾ [الصافات: ٩١، ٩٢] ثم حطمها جميعاً إلا أكبرها، وعلّق الفأس على أكبر الأصنام ليكون مدار الحوار والنقاش عليه إذا رجعوا.

فلما رجعوا هالهم الأمر، وفزعوا منه، ودهشوا من هذا المنظر العجيب للآلهة المعبودة.

---

(١) انظر: جامع البيان ٩/ ٣٨.
(٢) رواه ابن جرير في جامع البيان ٩/ ٣٨.
(٣) انظر: المبحث الأول من هذا الفصل.
(٤) رواه ابن جرير في جامع البيان ٩/ ٣٧.

ولقد كان أعجب منه صناعتهم لها وإيجادهم لها بعد أن لم تكن شيئاً مذكوراً لو كانوا يعقلون!!

فلما جاؤوا بإبراهيم وسألوه عن «محطّم الآلهة» سلك طريق الالتزام والإفحام وهناك فرق بين سوق الدليل لمن يطلب الرشد ويبحث عن الحقيقة، وبين سوقه للمعاند المعرض عن الحق فينساق لقطع لجاجته وإبطال شبهاته(١).

أما الطريق الإلزامي الذي تضمنه جواب إبراهيم فهو ما يلي:

١ ـ نسبة الفعل إلى كبير الأصنام في قول إبراهيم: (بل فعله كبيرهم هذا)، ومن المعلوم لديهم أنه جماد لا يتحرك ولا يفعل شيئاً من العدوان، فالالتزام إذاً:

ما دام لا يملك الحركة والإرادة ولا يقدر على الفعل نفسه، ولا يدفع عنه الفعل من غيره. فأيّ مظهر من مظاهر الألوهيّة في هذا الصنم؟.

٢ ـ أمرهم بتوجيه السؤال إلى الأصنام المكسرة من فعل بها هذا العمل، أكان إبراهيم أم هو كبير الأصنام؟ فإن كانت ماتت بفعل العمل، أكان إبراهيم أم هو كبير الأصنام؟ فإذا كانت ماتت بفعل التكسير فهل الإلٰه يموت؟.

وإن لم تمت فلماذا لا تجيب عابديها ليأخذوا بحقها من الفاعل إن كانت ـ هي ـ طيبة الأخلاق لا تحب الإيذاء!!

ومن المعلوم أيضاً أنها لا تنطق فهي عاجزة عن الدفاع عن نفسها وبالتالي لا تملك الإفصاح حتى عن الشخص الذي حطمها فهل بقي لها ميزة من ميزات الألوهيّة تستحق بها العبادة بعد هذا؟(٢).

وهذا الأسلوب وإن كان عمليّاً إلا أنه صاحبه الأسلوب العلمي الذي يخاطب العقول والنفوس كما تقدم.

* الأسلوب العلمي (إبطال عبادة الكواكب):

ويدل على هذا الأسلوب قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِيٓ إِبۡرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلۡمُوقِنِينَ ۝٧٥ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيۡهِ ٱلَّيۡلُ رَءَا كَوۡكَبٗاۖ قَالَ هَٰذَا رَبِّيۖ فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلۡأٓفِلِينَ ۝٧٦ فَلَمَّا رَءَا ٱلۡقَمَرَ بَازِغٗا قَالَ هَٰذَا رَبِّيۖ فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمۡ

(١) انظر: مناهج الجدل في القرآن الكريم، ص١٧٧، ١٨٧.

(٢) انظر: المصدر السابق، ص١٧٨.

يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ ٱلْقَوْمِ ٱلضَّآلِّينَ ﴿٧٧﴾ فَلَمَّا رَءَا ٱلشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَٰذَا رَبِّي هَٰذَآ أَكْبَرُ فَلَمَّآ أَفَلَتْ قَالَ يَٰقَوْمِ إِنِّي بَرِيٓءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ ﴿٧٨﴾ إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿٧٩﴾﴾ [الأنعام: ٧٥ ـ ٧٩].

وقد اختلفت العلماء في مراد إبراهيم عليه السلام بهذا الاستدلال، هل كان ناظراً أو مناظراً؟[1].

والصحيح: أنه كان مناظراً لدلالة كثير من القرائن على ذلك، منها:

١ ـ أنّ إبراهيم عليه السلام كان قد عرف ربّه قبل هذه الواقعة، والدليل على صحة ذلك أنه قال قبل هذه الواقعة لأبيه آزر: ﴿أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا ءَالِهَةً إِنِّيٓ أَرَىٰكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴿٧٤﴾﴾ [الأنعام: ٧٤] ثم قال تعالى بعدها: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ﴾ الآية [الأنعام: ٧٦].

والفاء تقتضي الترتيب والتعقيب.

ويؤكد ذلك ـ أيضاً ـ أن هذه الواقعة جاءت بعد قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِيٓ إِبْرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلْمُوقِنِينَ ﴿٧٥﴾﴾ [الأنعام: ٧٥][2].

٢ ـ أنّ المولود يولد على الفطرة والمعرفة بالله بدون نظر، فإذا كان هذا في حقّ سائر الخليقة، فكيف يكون إبراهيم الخليل ـ الذي جعله الله ﴿أُمَّةً قَانِتًا لِّلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿١٢٠﴾﴾ [النحل: ١٢٠] ـ ناظراً في هذا المقام؟!.

بل هو أولى الناس بالفطرة السليمة، والسجيّة المستقيمة بعد رسول الله ﷺ بلا شك ولا ريب[3].

وقد رجّح ابن كثير رحمه الله تعالى أن إبراهيم عليه السلام كان مناظراً لقومه مبطلاً لما هم عليه من الشرك حيث قال: «والحق أن إبراهيم عليه الصلاة والسلام كان في هذا المقام مناظراً لقومه، مبيناً لهم بطلان ما كانوا عليه من عبادة الهياكل والأصنام»[4].

---

(١) اختار ابن جرير الطبري، رحمه الله، القول بأن إبراهيم كان ناظراً.

(٢) انظر: مفاتيح الغيب ٥/ ٣٩.

(٣) انظر: تفسير القرآن العظيم ٣/ ٢٨٦.

(٤) تفسير القرآن العظيم ٣/ ٢٨٥، انظر في الأدلة على أنه كان مناظراً وليس ناظراً: مفاتيح الغيب ٥/ ٣٩، تفسير القرآن العظيم ٣/ ٢٨٥ وما بعدها.

وقد نظر إبراهيم ﷺ في الكواكب السيّارة وحكم عيها بعدم صلاحيتها للعبادة وذلك بنقده لأبرز هذه الكواكب من جهة الإشراف والإضاءة وهي: الشمس ثم القمر ثم الزهرة، وبدأ بالزهرة مراعاة للتدرج في الإبطال، وإذا بطلت عبادة هذه الثلاثة فغيرها من باب أولى.

ووجه إبطالها هو أنها تغيب عن عابديها، والإلٰه لا يغيب، بل هو دائم الاطلاع على أحوال من يعبده، عارف به، وبأعدائه، ناصر ومعين له في كل أموره.

قال قتادة ـ في قوله تعالى: ﴿لَآ أُحِبُّ ٱلْـَٔافِلِينَ ۝٧٦﴾ [الأنعام: ٧٦] ـ: «علم أن ربّه دائم لا يزول»(١).

والأفول في الآية: هو مغيب الكوكب، وليس المراد به الحركة كما زعم ذلك أهل الكلام(٢).

وقد ذكر ابن جرير معنى الأفول فقال: «يقال: أفل النجم، يأفل أفولاً وأفْلاً: إذا غاب، ومنه قول ذي الرمة:

مصابيح ليست باللواتي تقودها نجوم، ولا بالآفلات الدوالك»(٣)

وقد بيّن ابن القيم كيفيّة إبطال إبراهيم ﷺ لآلهة المشركين فقال: «ولذلك ناظرهم [أي: الصابئة] إمام الحنفاء صلوات الله وسلامه عليه في بطلان إلٰهيتها بما حكاه الله سبحانه في سورة الأنعام من قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِيمُ لِأَبِيهِ ءَازَرَ﴾ إلى قوله: ﴿وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ۝٧٩﴾ أحسن مناظرة وأبينها، ظهرت فيها حجته ودحضت حجتهم. فقال بعد أن بيّن بطلان إلٰهيّة الكواكب والقمر والشمس وأفولها وأن الإلٰه لا يليق به أن يغيب ويأفل، بل لا يكون إلا شاهداً غير غائب كما لا يكون إلا غائباً قاهراً غير مغلوب ولا مقهور، نافعاً لعباده، يملك لعابده الضرر والنفع فيسمع كلامه ويرى مكانه ويهديه ويرشده ويدفع عنه كل ما يضره ويؤذيه وذلك ليس إلا لله وحده فكل معبود سواه باطل»(٤).

---

(١) رواه ابن جرير في جامع البيان ٥/ ٢٤٥، وانظر: إغاثة اللهفان ١/ ٢٥٥، وتفسير القرآن العظيم ٣/ ٢٨٥.

(٢) انظر: الفصل الأول من الباب الثاني.

(٣) جامع البيان ٥/ ٢٤٧.

(٤) بدائع التفسير ٢/ ١٥١ ـ ١٥٢.

والطريقة التي اتخذها إبراهيم عليه السلام في إبطال عبادتهم هو أنه أظهر الموافقة في العبارة على طريق الإلزام للخصم وهي من أبلغ الحجج وأوضح المناهج.

أنظر إلى قوله عن الشمس: ﴿قَالَ هَٰذَا رَبِّي هَٰذَآ أَكۡبَرُ﴾ لاعتقاد القوم أن الشمس ملك الأفلاك(١).

وقد جهل أهل الكلام دعوة الرسل عندما ظنّوا أن إبراهيم عليه السلام يستدل على وجود الله بإبطال اعتبار الشمس والقمر والنجم هي الله رب العالمين واجبة الوجود: بدليل الحركة التي تدل على الحدوث.

فإن إبراهيم عليه السلام لم يرد بقوله: ﴿قَالَ هَٰذَا رَبِّي﴾ إبطال ربوبية الكواكب لأن قومه لا يعتبرونها رباً للعالمين أزلياً واجب الوجود بنفسه أصلاً. بل يتقربون إليها لكونها واسطة بينهم وبين الله جلَّ وعلا ـ فيما زعموا ـ.

فقوم إبراهيم كانوا يعبدون الكواكب والأوثان، ولهذا قال الخليل: ﴿وَإِذۡ قَالَ إِبۡرَٰهِيمُ لِأَبِيهِ وَقَوۡمِهِۦٓ إِنَّنِي بَرَآءٞ مِّمَّا تَعۡبُدُونَ ﴿٢٦﴾ إِلَّا ٱلَّذِي فَطَرَنِي فَإِنَّهُۥ سَيَهۡدِينِ ﴿٢٧﴾﴾ [الزخرف: ٢٦، ٢٧] وقال: ﴿قَالَ أَفَرَءَيۡتُم مَّا كُنتُمۡ تَعۡبُدُونَ ﴿٧٥﴾ أَنتُمۡ وَءَابَآؤُكُمُ ٱلۡأَقۡدَمُونَ ﴿٧٦﴾ فَإِنَّهُمۡ عَدُوّٞ لِّيٓ إِلَّا رَبَّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ﴿٧٧﴾﴾ [الشعراء: ٧٥ ـ ٧٧] وأمثال ذلك مما بيّن تبرؤه مما يعبدونه من دون الله تعالى.

وإذا جئنا إلى أسلوب آخر من أساليب الأنبياء في الدعوة إلى توحيد الألوهيّة نجد أن نبينا محمد ﷺ قد حمى جناب التوحيد بنهيه عما يكون سبباً في القدح في توحيد الألوهيّة، وهذا يدل على مدى اهتمامه به ﷺ، ولقد اتخذت حمايته ﷺ لجناب توحيد الألوهية صوراً متعددة تجمعها ثلاثة أنواع كليّة وهي:

١ ـ الأقوال والأعمال التي تنتقص كمال التوحيد الواجب.

٢ ـ سدّ الذرائع المفضية إلى الشرك في العبادة.

٣ ـ تشديده ﷺ في الألفاظ الموهمة للشرك.

أولاً: الأقوال والأعمال التي تنتقص كمال التوحيد الواجب:

لقد حرص الشرع المطهر على تكميل أديان الخلق وإصلاحها بنبذ الوثنيات والتعلّق بالمخلوقين ولو بنوعٍ بسيط من التعلّق، إذ التعلّق بغير الله تعالى، هو نوع

---

(١) انظر: الملل والنحل ٢/ ٢٦٤.

تأله لغير الله تعالى، وقد شدد النبي ﷺ في ذلك غاية التشديد حماية للتوحيد من أدنى ما يخدشه.

ثم التعلّق بغير الله تعالى درجات متفاوتة، لكل درجة حكم خاص بها، وليس المراد هو الحديث عن الأحكام، بل المقصود بيان حرص الرسول ﷺ على حماية توحيد الألوهيّة من أيّ خدش.

ومن أمثلة ذلك:

أ ـ لبس الحلقة والخيط والتمائم واعتقاد أنها سبب للشفاء، والشافي هو الله تعالى. فإن في هذا نوع اعتماد على غير الله تعالى لا سيما وأن هذا لم يجعله الله تعالى سبباً لا شرعاً ولا طبعاً وقد جاء في هذا عن النبي ﷺ قوله: «**من تعلّق تميمة فلا أتم الله له، ومن تعلّق ودعة فلا ودع الله له**»[(١)]. وفي رواية: «**من تعلَّق تميمة فقد أشرك**»[(٢)].

وكذلك ما رواه أبو بشير الأنصاري رضي الله عنه: «أنه كان مع رسول الله ﷺ في بعض أسفاره، فأرسل رسولاً أن لا يبقَيَنّ في رقبة بعير قلادة من وتر أو قلادة إلا قطعت»[(٣)].

وكذا ما جاء عن رويفع قال: قال لي رسول الله ﷺ: «**يا رويفع لعل الحياة ستطول بك فأخبر الناس أن من عقد لحيته أو تقلّد وتراً أو استنجى برجيع دابة أو عظم فإن محمداً بريء منه**»[(٤)].

---

(١) رواه أحمد في مسنده ٤/ ١٥٤، والحاكم في المستدرك ٤/ ٢١٦، وصححه ووافقه الذهبي، وأبو يعلى في مسنده ٣/ ٢٩٦، برقم (١٧٥٩)، وقد عزاه الهيثمي في مجمع الزوائد ٥/ ١٠٣ لأحمد وأبي يعلى والطبراني ثم قال: «رجالهم ثقات». انظر: النهج السديد، ص٥٧.

(٢) رواه أحمد في مسنده ٤/ ١٥٦، والحاكم في المستدرك ٤/ ٢١٩، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد ٥/ ١٠٣: «رواة أحمد ثقات»، وإسناده حسن، انظر: النهج السديد، ص٥٧.

(٣) رواه مالك في الموطأ، كتاب صفة النبي ﷺ، باب ما جاء في نزع المعاليق والجرس من العنق ٢/ ٩٣٧، ورواه البخاري، كتاب الجهاد، باب ما قيل في الجرس ونحوه في أعناق الإبل، ورقمه (٣٠٠٥)، الفتح ٦/ ١٤١، ومسلم، كتاب اللباس والزينة، باب كراهية قلادة الوتر في رقبة البعير، ورقمه (٢١١٥)، وأحمد في مسنده ٥/ ٢١٦.

(٤) رواه أبو داود، كتاب الطهارة، باب ما ينهى عنه أن يستنجى به، برقم (٣٦)، ١/ ١٠، ت: محيي الدين عبد الحميد ٨/ ١٣٥ ـ ١٣٦، وأحمد في مسنده ٤/ ١٠٨، ١٠٩، والحديث صحيح، انظر: النهج السديد، ص٦٢.

ب ـ الحلف بغير الله تعالى بحيث لا يُعظّمه كتعظيم الله تعالى إذْ لو عظّمه كتعظيم الله تعالى لكفر بالله تعالى الكفر المخرج من الملة. وفي هذا يقول رسول الله ﷺ: «**مَنْ حلف بغير الله فقد كفر أو أشرك**»[١].

والمراد به هنا: الشرك الأصغر أو الكفر الأصغر.

ثانياً: سدّ الذرائع المفضية إلى الشرك في العبادة[٢]:

سدّ الذرائع فيه تحقيق لمقاصد الشريعة؛ لأن درءِ المفسدة مقصد من المقاصد الشرعيّة، والذرائع هي الطرق والوسائل الموصلة للمفسدة فسدُّها بمنعها مقصود للشرع. ومن أمثلة سد الذرائع في توحيد الألوهية ما يلي:

أ ـ منع الذبح لله تعالى في مكان يذبح فيه لغير الله تعالى.

ويدل على ذلك ما جاء عن ثابت بن الضحاك ﷺ قال: «نذر رجل أن ينحر إبلاً ببوانة، فسأل النبي ﷺ فقال: «**هل كان فيها وثن من أوثان الجاهلية يُعبد**؟ قالوا: لا، قال: **فهل كان فيها عيد من أعيادهم**؟ قالوا: لا، فقال رسول الله ﷺ: **أوف بنذرك، فإنه لا وفاء لنذر في معصية الله ولا فيما لا يملك ابن آدم**»[٣].

ب ـ منع زيارة القبور في أوّل الإسلام.

كما يدل عليه قول رسول الله ﷺ: «**كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها فإنها تذكرة للآخرة**»[٤].

---

(١) رواه أحمد ٢/ ٣٤، ٨٦ ـ ٨٧، والترمذي، كتاب النذور والإيمان، باب ما جاء في كراهية الحلف بغير الله، برقم (١٥٣٥)، وأبو داود، كتاب الإيمان والنذر، باب في كراهية الحلف بالآباء، برقم (٣٢٥١)، ٣/ ٢٢٣، ت: محيي الدين عبد الحميد، والحاكم في المستدرك ٤/ ٢٩٧، وصححه الحاكم ووافقه الذهبي، وهو حديث صحيح، انظر: النهج السديد، ص٢٢٣.

(٢) انظر زيادة بيان لهذا المعنى في: جهود علماء الحنفيّة في إبطال عقائد القبوريّة ٢/ ٦٢١.

(٣) رواه أبو داود، كتاب الإيمان والنذور، باب ما يؤمر به من الوفاء بالنذر، برقم (٣٣١٣)، ٣/ ٢٣٨، ت: محيي الدين عبد الحميد. وصححه الحافظ ابن حجر في تلخيص الحبير ٤/ ١٨٠.

(٤) رواه مسلم، كتاب الجنائز، باب استئذان النبي ﷺ ربه ﷻ في زيارة قبر أمه، برقم (٩٧٦)، وأحمد في مسنده، ٢/ ٤٤١، عن أبي هريرة ﷺ. ورواه مسلم، أيضاً، في =

وقد أشار بعض العلماء إلى أنّ سبب المنع هو حتى لا يتذكروا ما كانوا عليه من الشرك فلما تيقن من رسوخ صحة العقيدة أذن لهم بعد ذلك.

ج ـ منع عبادة الله عند قبر رجل صالح.

ويدل على ذلك حديث عائشة ﵂: «أن أم سلمة ذكرت لرسول الله ﷺ، كنيسة رأتها بأرض الحبشة وما فهيا من الصور، فقال: «**أولئك إذا مات فيهم الرجل الصالح أو العبد الصالح بنوا على قبره مسجداً وصوروا فيه تلك الصور أولئك شرار الخلق عند الله**»».

وكذا ما جاء عن عائشة ﵂ قالت: «لما نُزل برسول الله ﷺ طفق يطرح خميصة له على وجهه فإذا اغتم كشفها فقال وهو كذلك: **لعنة الله على اليهود والنصارى اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد**، يحذر ما صنعوا، ولولا ذلك أبرز قبره غير أنه خشي أن يتخذ مسجداً»[(١)].

ثالثاً: تشديده في الألفاظ الموهمة للشرك:

هذا النوع وإن كان يدخل في سدّ الذرائع، إلا أنني ذكرته مستقلاً لأنّه كثير جداً وله متعلّق يختلف عن سابقه، فالسابق كان في الأعمال وهذا النوع في الأقوال.

وصور تشديده في الألفاظ كثيرة أكتفي منها بمثالين:

الأول: قوله: «ما شاء الله وشئت».

فقد ثبت «أن يهوديّاً أتى النبي ﷺ فقال: إنكم تشركون تقولون ما شاء الله وشئت، وتقولون: والكعبة: فأمرهم النبي ﷺ إذا أرادوا أن يحلفوا أن يقولوا: ورب الكعبة، وأن يقولوا: «**ما شاء الله ثم شئت**»»[(٢)].

= الموضع السابق برقم (٩٧٧) عن بريدة بن الحُصيب ﵁.
ورواه ابن ماجه، كتاب الجنائز، باب ما جاء في زيارة القبور، برقم (١٥٧١) عن عبد الله بن مسعود ﵁. قال البوصيري في الزائد، إسناده حسن، وللتوسع في تخريجه انظر: إرواء الغليل ٣/ ٢٢٣.

(١) رواه البخاري، كتاب الصلاة، باب (بغير ترجمة)، ورقمه (٤٣٥)، ورواه في مواضع أخرى، انظر الأرقام: (١٣٣٠، ١٣٩٠، ٣٤٥٣، ٤٤٤١، ٤٤٤٣، ٥٨١٨)، ورواه مسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب النهي عن بناء المساجد على القبور، ورقمه (٥٣١)، وأحمد في مسنده ١/ ٢١٨، ٦/ ٢١، ٣٤، ٨٠، ٢٥٥.

(٢) رواه أحمد في مسنده ٦/ ٣٧١، ٣٧٢، والحاكم في المستدرك ٤/ ٢٩٧، وصححه ووافقه =

وكذلك جاء عن ابن عباس رضي الله عنهما أن رجلاً قال للنبي ﷺ: ما شاء الله وشئت فقال: «**أجعلتني لله ندّاً؟ بل ما شاء الله وحده**»[١].

الثاني: قوله: «اللَّهُمَّ اغفر لي إن شئت».

حيث جاء عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «**لا يقل أحدكم: اللَّهُمَّ اغفر لي إن شئت، اللَّهُمَّ ارحمني إن شئت ليعزم أحدكم المسألة، فإن الله لا مكره له**»[٢]. ولمسلم: «**وليُعظِّم الرغبة فإن الله لا يتعاظمه شيء أعطاه**»[٣].

ونظير هذه الألفاظ: قوله: السلام على الله، أو قول عبدي وأمتي، أو اللوّ، أو سب الريح، أو كثرة الحلف، أو الاستشفاع بالله على أحد من خلقه وغيرها[٤].

وإذا تأملنا في الأمثلة السابقة فإننا نجد حرص الرسول ﷺ على صفاء توحيد الألوهيّة بشكل كبير حيث نهى عن الاعتقادات التي تضعف هذا التوحيد في النفس، وكذلك نهى عن بعض الألفاظ التي تدل على نقص في التوحيد، مما يدل على عنايته ﷺ بتوحيد الألوهية.

وعندما نتأمل في سيرة المصطفى ﷺ نلاحظ أن رسول الله ﷺ قد فارق قومه وبقية العرب والعجم وقائلهم وحث أصحابه على ذلك، واستحل دماء أقاربه وقومه وكذلك استحل نساءهم وديارهم وأموالهم مع أنهم يقرون بربوبيّة الله

= الذهبي، وصححه الحافظ في الإصابة ٤/ ٣٨٩.

(١) روه ابن ماجه، كتاب الكفارات، باب النهي أن يقال ما شاء الله وشئت، برقم (٢١١٧)، وأحمد في مسنده ١/ ٢١٤، ٢٢٤، ٢٨٣، ٣٤٧، والنسائي في عمل اليوم والليلة، كما في تحفة الأشراف ٥/ ٢٦٩، والبخاري في الأدب المفرد «مع شرحه فضل الله الصمد»، برقم (٧٨٣) قال الأستاذ جاسم الدوسري: «إسناده محتمل للتحسين» النهج السديد، ص٤٧.

(٢) رواه البخاري، كتاب الدعوات، باب ليعزم المسألة، فإنه لا مكره له، برقم (٦٣٣٩)، الفتح ١١/ ١٣٩، ومسلم، كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب العزم في الدعاء، ولا يقل إن شئت، ورقمه (٢٦٧٩).

(٣) انظر: الموضع السابق برقم (٢٦٧٩).

(٤) انظر: كتاب التوحيد للإمام محمد بن عبد الوهاب، رحمه الله تعالى.

تعالى، ويعظِّمونه وكذلك يعظِّمون البيت إلى غير ذلك مما تقدم عنهم، ومع ذلك صنع ما صنع من أجل أنهم صرفوا العبادة لغير الله تعالى مما يدل على مكانة هذا التوحيد عنده.

واستقراء أساليب الأنبياء في دعوتهم لهذا التوحيد يطول ويكفي ما تقدم سرده مما يدل على مكانة هذا التوحيد في دعوتهم.

الفصل الرابع

إهمال المتكلمين لتوحيد الألوهيّة (أسبابه وآثاره)

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: أسباب الإهمال.

المبحث الثاني: آثار الإهمال.

المبحث الأول

أسباب الإهمال

المطلب الأول

الإرجــاء

يعتبر الإرجاء أحد الأسباب التي أثْرت على أهل الكلام في إهمالهم لتوحيد الألوهيّة، حيث إن توحيد الألوهيّة يعود إلى الإيمان، إذ الإيمان يشمل الدين كله بما فيه التوحيد بجميع أقسامه.

ومناقشة موقف المتكلمين من توحيد الألوهيّة من هذه الزاوية يكشف لنا آفاقاً جديدة لم تكن لنحصل عليها لو لم ننتبه لها.

وإذا أردنا أن نوضح أثر الإرجاء على توحيد الألوهيّة فإننا نبيّن أولاً الارتباط بين مفهوم التوحيد ومفهوم الإيمان فإذا تبين هذا الارتباط، فإننا نبين إرجاء المتكلمين في الإيمان مع ربطه بما ذكرناه من الارتباط فيتحصل من هذا أثر الإرجاء على توحيد الألوهية.

١ ـ الارتباط ببين مفهوم التوحيد، ومفهوم الإيمان:

قبل أن نبين الارتباط بين مفهوم التوحيد ومفهوم الإيمان لا بد أن نبيِّن كلّاً من مفهوم التوحيد ومفهوم الإيمان أولاً.

ـ أما مفهوم التوحيد فقد سبق أن بينا أنه على نوعين:

أحدهما: التوحيد العلمي وهو إفراد الله تعالى بالربوبيّة والأسماء والصفات ومتعلّق هذا النوع «الاعتقاد القلبي».

والثاني: التوحيد العلمي وهو إفراد الله تعالى بالعبادة، ومتعلّق هذا النوع: «عمل القلب، وعمل الجوارح».

وقد سبق أن بيَّنَّا الأدلة على ذلك مفصلة[1].

ـ وأما مفهوم الإيمان فقد اتفقت كلمة أهل السُّنَّة والجماعة على أنَّ الإيمان «قول وعمل»، وأصبح هذا شعاراً لهم، يميزهم عن الإرجاء وهو إخراج العمل من حقيقة الإيمان. وقبل ذكر الأدلة على هذا التعريف لا بد أن نبيِّن معناه، ومدلوله، ويكون ذلك بيان معنى جزأيه وهما: القول، والعمل.

* **معنى القول**: المراد بالقول في تعريف الإيمان عند أهل السُّنَّة يشتمل على:

أ ـ قول القلب: وهو التصديق الجازم بالله تعالى، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، والقدر. ويدخل فيه الإيمان بكل ما جاء به الرسول ﷺ[2].

ب ـ قول اللسان: وهو النطق بالشهادتين، والذكر، والدعوة إلى الله تعالى، وقراءة القرآن، ويدخل في ذلك كل العبادات القوليّة[3].

* **ومعنى العمل**: المراد بالعمل في تعريف الإيمان عند أهل السُّنَّة يشتمل على:

أ ـ عمل القلب: مثل الإخلاص، والحبّ، والخوف، والرجاء، والتعظيم، والانقياد، والتوكل، وغيرها من أعمال القلوب[4].

---

(١) انظر: ص٨٩.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى ٧/ ٦٧٢، ومدارج السالكين ١/ ١٠٠.

(٣) وقد سمى بعض السلف قول اللسان عملاً وفعلاً، ولا مشاحة في الاصطلاح لأن المعنى واحد. انظر: الإيمان، لأبي عبيد، ص٧٦، والإيمان، لابن منده ٢/ ٣٦٢، وإحكام الأحكام، لابن دقيق العبد ١/ ٩، وفتاوى الشيخ محمد بن إبراهيم ١/ ٢٤٥، ومعارج القبول، لحافظ الحكمي ٢/ ٢٠، ومذكرة أصول الفقه، للشنقيطي، ص٣٨.

(٤) انظر: الإيمان الكبير، مجموع الفتاوى ٧/ ١٨٦، تفسير سورة البقرة، مجموع الفتاوى ١٤/ ١١٩.

ب ـ عمل الجوارح: مثل الصلاة والصيام والجهاد والحجّ ونحوها[١].

وقد تنوعت عبارات السلف في التعبير عن حقيقة الإيمان، فقال بعضهم: هو «قول باللسان، واعتقاد بالجنان، وعمل بالأركان»، وقال بعضهم: هو «قول وعمل ونيّة»، وقال بعضهم: هو «قول وعمل ونيّة واتباع للسُّنَّة».

وهذا التنوّع في التعبير لا يعني الاختلاف في المعنى البتة. فالخلاف في هذا خلاف تنوّع، وليس خلاف تضاد، فكل هذه التعريفات صحيحة.

ولا شك أن أشملها وأدلها على المعنى هو أن الإيمان قول وعمل.

وقد نبَّه شيخ الإسلام ابن تيميّة إلى اختلاف عبارات السلف في تعريف الإيمان ووجهها فقال: «والمقصود هنا أنّ من قال من السلف: الإيمان قول وعمل أراد قول القلب واللسان، وعمل القلب والجوارح، ومن أراد الاعتقاد رأى أن لفظ القول لا يفهم منه إلّا القول الظاهر، أو خاف ذلك، فزاد الاعتقاد بالقلب، ومن قال: «قول وعمل ونيّة» قال: القول يتناول الاعتقاد وقول اللسان، وأما العمل فقد لا يفهم منه النيّة؛ فزاد ذلك، ومن زاد اتباع السُّنَّة فلأن ذلك كله لا يكون محبوباً لله إلّا مشروعاً من الأقوال والأعمال، ولكنْ كان مقصودهم الرد على المرجئة الذين جعلوه قولاً فقط، فقالوا: بل هو قول وعمل، والذين جعلوه أربعة أقسام فسروا مرادهم كما سُئل سهل بن عبد الله التستري: عن الإيمان ما هو؟ فقال: قول وعمل ونيّة وسُنَّة؛ لأن الإيمان إذا كان قولاً بلا عمل فهو كفر، وإذا كان قولاً وعملاً بلا نيّة فهو نفاق، وإذا كان قولاً وعَمَلاً ونيّة بلا سُنَّة فهو بدعة»[٢].

ونلاحظ أنّ بين أجزاء الإيمان السابقة تلازم قويّ، «وذلك لأن أصل الإيمان هو ما في القلب، والأعمال الظاهرة لازمة لذلك، لا يتصور وجود إيمان القلب الواجب مع عدم جميع أعمال الجوارح، بل متى نقصت الأعمال الظاهرة كان لنقص الإيمان الذي في القلب فصار الإيمان متناولاً للملزوم واللازم، وإن كان أصله في القلب، وحيث عطفت عليه الأعمال، فإنه أريد أنه لا يُكْتَفى بإيمان القلب، بل لا بد معه من الأعمال الصالحة[٣]، ولهذا كان لأعمال القلب

(١) انظر: مدارج السالكين ١/١٠٠ ـ ١٠١.
(٢) الإيمان، ص١٦٢ ـ ١٦٣.
(٣) المصدر السابق، ص١٨٦ ـ ١٨٧.

منزلة كبيرة بين أجزاء الإيمان؛ لأنها هي الطاقة المحركة لبقية أجزاء الإيمان.

ولهذا اعتبر شيخ الإسلام ابن تيميّة أعمال القلب هي الأصول، وأعمال الجوارح هي الفروع، فقال: «الدين القائم بالقلب من الإيمان علماً وحالاً هو الأصل، والأعمال الظاهرة هي الفروع، وهي كمال الإيمان، فالدين أول ما يبتدئ بأصوله ويكمل بفروعه»[(١)].

وقد بيَّن القرآن منزلة أعمال القلب بياناً شافياً[(٢)]، فقد جعل كتابة الإيمان في القلب فقال تعالى: ﴿أُوْلَـٰٓئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَـٰنَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ﴾ [المجادلة: ٢٢]، وقد جعل القرآن شافياً للقلب لما يترتب عليه من الصلاح العام فقال تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱسْتَجِيبُواْ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ ٱلْمَرْءِ وَقَلْبِهِۦ وَأَنَّهُۥٓ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ ﴿٢٤﴾﴾ [الأنفال: ٢٤]، كما أن الله تعالى عاتب المؤمنين لتأخّر خشوعهم مع أنهم في أول الإسلام فقال تعالى: ﴿أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَن تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ ٱللَّهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ ٱلْحَقِّ﴾ [الحديد: ١٦].

قال ابن مسعود رضي الله عنه: «ما بين إسلامنا وبين عاتبنا الله بهذه الآية: ﴿أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَن تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ ٱللَّهِ﴾ إلا أربع سنوات»[(٣)].

فأساس الإيمان إذاً أعمال القلب، وبقية أجزاء الإيمان تابعة لها.

*** الأدلة على حقيقة الإيمان:**

الأدلة على أنّ الإيمان «قول وعمل» كثيرة جداً، وسأذكر ثلاث أدلة كليّة، وتتبع تفاصيلها يراجع في مكانه:

أ ـ الإجماع: الإجماع منعقد على أن الإيمان «قول وعمل»، فقد ذكر

---

(١) مجموع الفتاوى ١٠/٣٥٥.

(٢) انظر: الخشوع [الحديد: ١٦]، والإنابة [ق: ٣٢ ـ ٣٣]، الوجل [الأنفال: ٢] و[الحج: ٣٥]، و[المؤمنون: ٦٠]، والإخبات [الحج: ٥٤]، واللين [الزمر: ٢٣]، التقوى [الحج: ٣٢]، والهداية [التغابن: ١١]، الاطمئنان [النحل: ١٠٦]، سلامة القلب [الشعراء: ٨٩].

وانظر: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن، مادة: (قلب)، وانظر مدارج السالكين؛ فكله في هذا الموضوع.

(٣) رواه مسلم، كتاب التفسير، باب قوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَأْنِ﴾ الآية، ورقمه (٣٠٢٧).

الشافعي رحمه الله تعالى الإجماع على ذلك فقال: «وكان الإجماع من الصحابة والتابعين من بعدهم، ومن أدركنا يقولون: إنّ الإيمان قول وعمل ونيّة ولا يجزئ واحد من الثلاثة إلّا بالآخرة»(١).

وكذلك حكى البخاري الإجماع على ذلك حيث قال: «لقيت أكثر من ألف رجل من أهل العلم.. فما رأيت واحداً منهم يختلف في هذه الأشياء: «أن الدين قول وعمل» وذلك لقوله الله: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ وَيُقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤۡتُواْ ٱلزَّكَوٰةَۚ وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلۡقَيِّمَةِ ۝٥﴾ [البينة: ٥]»(٢).

وممن حكى الإجماع ـ أيضاً ـ ابن أبي حاتم حيث يقول: «سألت أبي، وأبا زرعة عن مذاهب أهل السُّنَّة في أصول الدين، وما أدركا عليه العلماء في جميع الأمصار، وما يعتقدان في ذلك؟. فقالا: أدركنا العلماء في جميع الأمصار ـ حجازاً وعراقاً وشاماً ويمناً ـ فكان من مذهبهم: الإيمان قول وعمل يزيد وينقص»(٣).

وكذا نقل البغوي الإجماع عن الصحابة والتابعين ومن بعدهم فقال: «اتفقت الصحابة والتابعون فمن بعدهم من علماء السُّنَّة على أنّ الأعمال من الإيمان لقوله ﷻ: ﴿إِنَّمَا ٱلۡمُؤۡمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتۡ قُلُوبُهُمۡ﴾ إلى قوله: ﴿وَمِمَّا رَزَقۡنَٰهُمۡ يُنفِقُونَ ۝٣﴾ [الأنفال: ٢ ـ ٣]، فجعل الأعمال كلّها إيماناً، وكما نطق به حديث أبي هريرة(٤)، وقالوا: إن الإيمان قول وعمل وعقيدة»(٥).

وقد ذكر ابن كثير جماعة من المتقدمين نقلوا الإجماع فقال: «ذهب أكثر الأئمة بل حكاه الشافعي وأحمد بن حنبل وأبو عبيد وغير واحد إجماعاً أن الإيمان قول وعمل يزيد وينقص»(٦).

---

(١) انظر: الإيمان، لابن تيمية، ص٢٩٢.

(٢) رواه اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة ١/ ١٧٣، وصحح إسناده الحافظ في الفتح ١/ ٤٧.

(٣) المصدر السابق ١/ ١٧٦.

(٤) لعل المراد بحديث أبي هريرة حديثه في شعب الإيمان.

(٥) شرح السُّنَّة ١/ ٣٨ ـ ٣٩.

(٦) تفسير القرآن العظيم ١/ ٦٢ ـ ٦٣، ط. الشعب.

ب ـ السيرة العملية لدعوة الرسول ﷺ: فإن المتأمل في سيرة رسول الله ﷺ وجيل الصحابة الكرام يجد أن الإيمان ـ عندهم ـ ارتبط بالجهد والمجاهدة والصبر، والعمل الدؤوب لنصرة دين الله تعالى. فقد كانوا أبعد شيء عن النظريات المجردة في أيّ مجال، فما بالك ببعدهم عنها في دينهم وإيمانهم الذي يعيشون حقيقته ويتحركون به وله. وقد كانوا يتعلمون الإيمان تعلماً، وذلك من خلال العمل الجاد لإقامة دين الله تعالى في واقع الأرض، قال بعضهم: «كنا مع النبي ﷺ ونحن غلمان حزاورة فتعلمنا الإيمان قبل أن نتعلم القرآن فازددنا به إيماناً»[١].

فالسيرة العملية لدعوة الرسول ﷺ اقترن فيها القول والعمل في بيان حقيقة الإيمان فهي موافقة لمعنى الإجماع السابق.

ج ـ أدلة الكتاب والسُّنَّة: وهي كثيرة، ومن أمثلة ذلك ما يلي:

*** فمن القرآن**:

١ ـ قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَـٰنَكُمْ﴾ [البقرة: ١٤٣]، والمراد بها: صلاتكم إلى بيت المقدس قبل نزول تحويل القبلة.

٢ ـ وقوله تعالى: ﴿مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَـٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَـٰنُ﴾ [الشورى: ٥٢] والمراد بالإيمان هنا: شرائع الإسلام العلميّة والعمليّة.

٣ ـ وقوله تعالى: ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَـٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ﴾ [الحجرات: ١٤]، وقوله تعالى: ﴿وَلَـٰكِنَّ ٱللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ ٱلْإِيمَـٰنَ وَزَيَّنَهُۥ فِى قُلُوبِكُمْ﴾ [الحجرات: ٧]، وقوله تعالى: ﴿أُو۟لَـٰٓئِكَ كَتَبَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَـٰنَ﴾ [المجادلة: ٢٢]، وقوله تعالى: ﴿وَلِيَبْتَلِىَ ٱللَّهُ مَا فِى صُدُورِكُمْ وَلِيُمَحِّصَ مَا فِى قُلُوبِكُمْ﴾ [آل عمران: ١٥٤]. ونحوها في الآيات، وهي تدل على تصديق القلب وعمله.

٤ ـ وقوله تعالى: ﴿قُلْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ عَلَيْنَا﴾ [آل عمران: ٨٤]. وقوله تعالى: ﴿قُولُوٓا۟ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْنَا﴾ [البقرة: ١٣٦]. وهي تدل على إقرار اللسان.

*** ومن السُّنَّة**:

١ ـ قوله ﷺ: «**الإيمان بضع وستون شعبة فأعلاها قول لا إلٰه إلا الله،**

---

(١) رواه ابن ماجه برقم (٦١) عن جندب بن عبد الله، والحزوّر: الغلام الناضج النمو.

وأدناها إماطة الأذى عن الطريق، والحياء شعبة من الإيمان»[١].

وهذا الحديث اشتمل على عناصر الإيمان جميعاً: فالقول باللسان مأخوذ من قوله: «قول لا إلٰه إلا الله» وقول القلب داخل ضمن عمل القلب وهو قوله: «**الحياء شعبة من الإيمان**»، وعمل الجوارح مأخوذ من قوله: «**إماطة الأذى عن الطريق**».

٢ ـ قوله ﷺ ـ لوفد عبد القيس ـ: «**آمركم بالإيمان بالله وحده، أتدرون ما الإيمان بالله وحده؟**» قالوا: الله ورسوله أعلم، قال: «**شهادة أن لا إلٰه إلا الله وأن محمداً رسول الله، وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم رمضان، وأن تؤدوا الخمس من المغنم**»[٢].

والأحاديث في هذا الباب كثيرة جداً[٣].

*** الارتباط بين مفهوم التوحيد ومفهوم الإيمان:**

تبيَّن لنا أن الإيمان له جانبان:

الأول: الجانب العلمي في الإيمان وهو التصديق القلبي، ومعناه نسبة الصدق إلى المُخْبِر والخبر، وهذا هو: «قول القلب».

والثاني: الجانب العملي في الإيمان وهو عمل القلب والجوارح، ويشمل ذلك: «قول اللسان»، و«عمل القلب»، و«عمل الجوارح».

وقد سبق أن بينا أن التوحيد له جانبان:

الأول: الجانب العلمي وهو توحيد الربوبيّة والأسماء والصفات، ويُسمى كذلك: التوحيد العلمي.

الثاني: الجانب العملي وهو توحيد الألوهيّة، ويسمى كذلك: التوحيد العملي.

---

(١) رواه البخاري، كتاب الإيمان، باب أمور الإيمان، ورقمه (٩)، الفتح ١/٥١، ومسلم، كتاب الإيمان، باب بيان عدد شعب الإيمان، ورقمه (٣٥)، واللفظ له.

(٢) رواه البخاري، كتاب الإيمان، باب أداء الخمس، ورقمه (٥٣)، الفتح ١/١٢٩، ومسلم، كتاب الإيمان، باب الأمر بالإيمان بالله، ورقمه (١٧).

(٣) انظر: كتاب الإيمان من صحيح البخاري ومسلم، والسنن، وكتب الإيمان المفردة، وكتب الإيمان والرد على الجهميّة ضمن كتب العقيدة المسندة، وضمن كتب الاعتقاد المتأخرة لأهل السُّنَّة.

فإذا قارنا بعد ذلك بين التوحيد والإيمان فإننا نجد أن تصديق القلب (الجانب العلمي من الإيمان) يشمل تصديقه فيما أخبر به من انفراده بالربوبيّة وبالأسماء والصفات (الجانب العملي من الإيمان) يشمل توحيد الألوهيّة (الجانب العملي من التوحيد)، فإنّ توحيد الألوهيّة ـ كما تقدم يقتضي التأله لله تعالى، والتعبُّد له، وهذا شامل لعمل القلب والجوارح، فإن عمل القلب والجوارح إذا عمل لله تعالى خالصاً فهو توحيد الألوهيّة، وإذا عمل لغير الله تعالى فلا يصح أن يسمى إيمانٌ أو إسلامٌ.

ونلاحظ من خلال ما تقدم أن توحيد الألوهيّة شطر الإيمان إذْ هو نفس عمل القلب والجوارح، وإذا نظرنا في النصوص الشرعية فإننا نجد أن كثيراً منها يدل على وجود الارتباط بين التوحيد والإيمان، ومن ذلك:

١ ـ قوله تعالى: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ وَيُقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤۡتُواْ ٱلزَّكَوٰةَۚ وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلۡقَيِّمَةِ ۝٥﴾ [البينة: ٥]. وهذه الآية تدل على توحيد الألوهيّة، وقد استدل بهذه الآية على تعريف الإيمان الإمام الشافعي، وأحمد، والبخاري، وقال الشافعي: ليس عليهم أحجّ من هذه الآية[(١)].

٢ ـ كما دل على ذلك ـ أيضاً ـ حديث ابن عمر رضي الله عنهما: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «**بني الإسلام على خمس: شهادة أن لا إلٰه إلا الله وأن محمداً رسول الله، وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة والحجّ وصوم رمضان**»[(٢)]، والإسلام إذا أُطلق فإنه يكون مرادفاً للإيمان. وقد اعتبرت الشهادة (وهي توحيد الألوهيّة) من الإسلام (الإيمان) كما هو واضح في الحديث. وأما الفصل بين الشهادة وبقيّة الأركان مع دخولها في مدلولها هو من باب عطف الخاص على العام؛ ونظير هذا عطف العمل الصالح على الإيمان في قوله: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ [البقرة: ٢٥] مع أن العمل من الإيمان.

---

(١) انظر: الفتح ١/٤٨، وانظر في استدلال الفضيل بن عياض بهذه الآية: السُّنَّة لعبد الله بن أحمد ١/٣٧٥.

(٢) رواه البخاري، كتاب الإيمان، باب دعاؤكم إيمانكم، ورقمه (٨)، الفتح ١/٤٩، ومسلم، كتاب الإيمان، باب بيان أركان الإسلام ودعائمه العظام، ورقمه (١٦)، وأحمد في مسنده ٢/٢٦، ٩٣، ١٢٠، ٤/٣٦٣، ٣٦٤.

٣ ـ وكذلك يدل على الارتباط حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**الإيمان بضع وستون شعبة فأعلاها قول لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق، والحياء شعبة من الإيمان**»[١]. وفي هذا الحديث اعتبر توحيد الألوهية من الإيمان.

٤ ـ أما حديث ابن عباس رضي الله عنهما ـ في حديث وفد عبد القيس ـ وفيه: «**آمركم بالإيمان بالله وحده**»، قال: «**أتدرون ما الإيمان بالله وحده؟**»، قالوا: الله ورسوله أعلم، قال: «**شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصيام رمضان، وأن تعطوا الخمس من المغنم**»[٢]. فإن دلالته على الارتباط بين المفهومين مثل دلالة سابقه.

٥ ـ وأما قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ۝٢ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ۝٣ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَّهُمْ دَرَجَٰتٌ عِندَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ ۝٤﴾ [الأنفال: ٢ ـ ٤]. فقد ذُكر فيها عملان من أعمال القلب، وأعمال القلب داخلة في توحيد الألوهيّة لأنه من التأله والتعبد لله تعالى، وهذان العملان هما:

١ ـ الخوف من الله تعالى.

٢ ـ إخلاص التوكل لله تعالى.

وتلاحظ في هذه الآية أنه سمى توحيد الألوهيّة إيماناً، وذلك لأن توحيد الألوهيّة هو أعمال القلب كما تقدم.

٦ ـ وقد جاء عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**مَنْ رأى منكم منكراً فليغيّره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان**». ففي هذا الحديث عَدّ إنكار المنكر ـ بكل درجاته ـ من الإيمان، وقد جاء المنكر نكرة في سياق الشرط فيعم كل منكر وأعظمه الشرك، وإنكار الشرك هو أعظم الإيمان مع أنه في ذات الوقت جزء أساسي في التوحيد يدل عليه النفي في الشهادة.

---

(١) سبق تخريجه قريباً، ص٤٠٠

(٢) سبق تخريجه قريباً، ص٤٠٠.

وقد ذكر الفضيل بن عياض للإيمان أصلاً وفرعاً، وذكر التوحيد من أصل الإيمان فقال: «أصل الإيمان عندنا وفرعه بعد الشهادة والتوحيد، وبعد الشهادة للنبي ﷺ بالبلاغ وبعد أداء الفرائض صدق الحديث، وحفظ الأمانة، وترك الخيانة والوفاء بالعهد وصلة الرحم، والنصيحة لجميع المسلمين، والرحمة للناس عامة»(١).

وقد بيَّن الشيخ عبد الرحمٰن السعدي دلالة التوحيد على ما ينطبق عليه مفهوم الإيمان فقال: «توحيد الألوهيّة، وتوحيد العبادة وهو إفراد الله بالعبادة الظاهرة [و](٢) الباطنة. وحقيقة هذا التوحيد هو الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره، والتقرب إلى الله بمعرفة ذلك وفهمه واعتقاده، فإنه أصل التوحيد وأساسه، ثم القيام التام بعبوديّة القلب وهي قوة الإنابة إلى الله بمحبته وخوفه ورجائه وسائر أعمال القلوب، ثم القيام بالصلاة فرضها ونفلها، والزكاة والصدقة والصيام والحجّ والعمرة والجهاد في سبيله بالقول والفعل، وأداء حقوق الله، وحقوق عباده الواجبة والمستحبّة، وترك ما يكرهه الله ورسوله من المحرمات والمكروهات، وإخلاص ذلك كله لله تعالى، فكل هذا داخل في عبادة الله وتوحيده»(٣).

والارتباط بين التوحيد والإيمان ذكره بعض علماء الأشاعرة من أهل الكلام إذ يقول الباقلاني: «وأن يعلم أن الإيمان بالله ﷻ هو: التصديق بالقلب، بأنه الله الواحد الفرد الصمد القديم الخالق العليم»(٤).

ثم يقول: «والإيمان بالله تعالى يتضمّن التوحيد لله سبحانه، والوصف له بصفاته، ونفي النقائض عنه الدالة على حدوث من جازت عليه»(٥).

وكذلك قال ـ في مبحث الإيمان ـ: «واعلم أن محل التصديق القلب، وهو أن يصدق القلب بأن الله إلٰه واحد، وأن الرسول حق، وأن جميع ما جاء به

---

(١) السُّنَّة لعبد الله بن أحمد ٣٧٦/١.
(٢) هذه الزيادة ليست في المطبوع، وهي لازمة للمعنى.
(٣) توضيح الكافية الشافية، ص١٣٤.
(٤) الإنصاف، ص٣٣ ـ ٣٤.
(٥) المرجع السابق نفس الصفحات.

الرسل حقّ»[(١)].

أما الحليمي فإنه يقول: «جاء عن النبي ﷺ أنه قال: «**الإيمان بضع وستون شعبة أعلاها شهادة أن لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق**»[(٢)]. وهذه الشهادة فرض تجمع الاعتقاد بالقلب والاعتراف باللسان، والاعتقاد والإقرار وإن كانا عملين يعملان بجارحتين مختلفتين فإن نوع العمل واحد، وما مثلها إلّا مثل من قال شيئاً وكتبه. . .» إلى أن يقول: «فإن قيل: فما العمل الحاصل بالاعتقاد والإقرار؟ قيل: مجموع عدة أشياء: **أحدها**: إثبات الباري ﷻ جلاله ليقع به مفارقة التعطيل، **والثاني**: إثبات وحدانيته ليقع به البراءة من الشرك، **والثالث**: إثبات أنه ليس بجوهر ولا عرض لتقع به البراءة من التشبيه، **والرابع**: أن وجود كل ما سواه كان من قبل إبداعه واختراعه إياه لتقع به [البراءة] من قول [مَنْ] يقول [بالعلة][(٣)] والمعلول، **والخامس**: إثبات أنه مدبر ما أبدع ومصرفه على ما شاء لتقع به البراءة من قول القائلين بالطبائع أو تدبير الكواكب أو تدبير الملائكة. . .».

ثم علّق على كل نوع من أنواع البراءة السابقة ـ فقال: «أما البراءة من الشرك [في] إثبات الوحدانية، فلأنّ قوماً ادعوا فاعلين، وزعموا أن أحدهما يفعل الخير والآخر يفعل الشر. . . وإذا أثبت المثبت أن لا إله إلا الله واحد، وأن لا خالق سواه ولا قديم غيره، فقد انتفى عن قوله الشريك، الذي هو من البطلان، ووجوب اسم الكفر لقائله كالإلحاد والتعطيل»[(٤)].

وكذلك ذكر الارتباط بين المفهومين بعض الماتريديّة، ومنهم أبو المعين النسفي حيث يقول: «الإيمان اسم لتصديق شهادة العقول والآيات والآثار على وحدانيّة الله تعالى وأن له الخلق والأمر لا شريك له في ذلك»[(٥)].

وبعد أن تقرر أن بين المفهومين ارتباطاً كبيراً وأن كليهما يدل على القول

---

(١) المصدر السابق، ص٨٥.
(٢) سبق تخريجه قريباً، ص٤٠٠.
(٣) في المطبوع [الصلة] بالصاد، ولا معنى له في السياق، ولعل الصحيح ما أثبته.
(٤) المنهاج في شعب الإيمان ١/١٨٣ ـ ١٨٤.
(٥) تبصرة الأدلة ٢/٨١٧.

والعمل، فلا بد أن يكون للانحراف في أحدهما أثر على الآخر. وهذا ما وقع بالفعل في هذا الموضوع. فإن أهل الكلام لما انحرفوا في مفهوم الإيمان أثر ذلك عليهم في فهمهم للتوحيد، وسيأتي تفصيل ذلك إن شاء الله تعالى.

٢ ـ أثر الإرجاء على توحيد الألوهيّة:

سبق أن بيّنا أن توحيد الألوهية يعتبر شطر الإيمان إذ هو نفس عمل القلب والجوارح، فإذا كان توحيد الألوهيّة بهذه المنزلة الرفيعة من الإيمان، فإنه ـ مما لا شك فيه ـ أنه سيتأثر وسيلحقه الضرر بسبب الإرجاء.

وسأبيِّن في هذه الفقرة موقف المتكلمين من الإيمان، فإذا عرفنا موقفهم منه فسينتج ـ عندنا ـ مباشرة موقفهم من توحيد الألوهيّة.

يُعتبر الأشاعرة والماتريديّة مرجئة في الإيمان حيث أخرجوا العمل من حقيقة الإيمان، وجعلوه مجرد التصديق القلبي.

فهذا الباقلاني يقرر أن الإيمان هو التصديق وأن العمل لا يدخل في حقيقة الإيمان حيث يقول: «واعلم أن حقيقة الإيمان هو التصديق، والدليل عليه قوله تعالى ـ إخباراً عن إخوة يوسف عليه السلام ـ: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤۡمِنٖ لَّنَا وَلَوۡ كُنَّا صَٰدِقِينَ ١٧﴾ [يوسف: ١٧]؛ أي: بمصدق لنا، وأيضاً: أن الرسول ﷺ لما أخبر عن كلام البقرة والذئب، فقال: «**أنا أؤمن به وأبو بكر وعمر**» يريد أُصدِّق، وأيضاً: قول أهل اللغة: فلان يؤمن بالبعث والجزاء والجنة والنار؛ أي: يصدّق به، وفلان لا يؤمن بعذاب الآخرة أي: لا يصدق واعلم أن محل التصديق القلب، وهو: أن يصدق القلب بأن الله إلٰه واحد، وأن الرسول حقّ، وأن جميع ما جاء به الرسول حقّ، وما يوجد من اللسان وهو الإقرار، وما يوجد من الجوارح وهو العمل، فإنَّما ذلك عبارة عما في القلب، ودليل عليه»[١].

ومن خلال كلام الباقلاني السابق يتبيّن أنه يعتبر الإيمان مجرد التصديق القلبي، وأن العمل لا يدخل في حقيقته.

وقد صرح الباقلاني بإخراج توحيد الألوهيّة من الإيمان عندما قال: «وقد اتفق أهل اللغة قبل نزول القرآن وبعث الرسول عليه السلام على أنّ الإيمان في اللغة هو

---

(١) الإنصاف، ص٨٤ ـ ٨٥

التصديق دون سائر أفعال الجوارح والقلوب»[١] وتوحيد الألوهيّة هو أفعال الجوارح والقلوب.

وقد كشف الجويني عن معنى التصديق الذي حصروا الإيمان فيه، وأنه كلام النفس إذ يقول: «والمرضي عندنا أن حقيقة الإيمان التصديق بالله تعالى، فالمؤمن بالله من صدّقه، ثم التصديق على التحقيق كلام النفس، ولكن لا يثبت إلّا مع العلم، فإنا أوضحنا أن كلام النفس يثبت على حسب الاعتقاد.

والدليل على أن الإيمان هو التصديق صريح اللغة، وأصل العربية، وهذا لا ينكر فيحتاج إلى إثباته، وفي التنزيل ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤۡمِنٖ لَّنَا وَلَوۡ كُنَّا صَٰدِقِينَ ١٧﴾؛ معناه: وما أنت بمصدق لنا»[٢].

فإذا كان التصديق القلبي ـ الذي هو حقيقة الإيمان ـ هو كلام النفس مع العلم، فإنَّ هذا يدل ـ بوضوح ـ على أن عمل القلب والجوارح ليس من الإيمان، وإذا كان كذلك فهو صريح بإخراج توحيد الألوهيّة من الإيمان.

والحقيقة أن في القلب نوعين من الإيمان:

الأول: التصديق المجرد وهو معرفة صدق المُخبِر، ومعرفة صدق الخبر.

والثاني: عمل القلب وهو المحبة والرضا والإخلاص والتوكل والصدق والخوف والرجاء ونحو ذلك.

ومن خلال كلام المتكلمين نجد أنهم يعتبرون الإيمان هو التصديق المجرد، أما عمل القلب فلا يدخل في حقيقة الإيمان. ويتضح هذا من تصريح الباقلاني بذلك، ومن بيان الجويني لحقيقة التصديق الذي هو حقيقة الإيمان، كما يتضح من استدلال كلٍّ منهما على حقيقة الإيمان.

وقد ذكر أبو منصور البغدادي أقسام الطاعات، ثم بيّن ما يزول الإيمان بزواله منها وهو حقيقة الإيمان، وما ليس كذلك وهو ما لا يدخل في حقيقته حيث يقول: «الطاعات عندنا أقسام:

* **أعلاها**: يصير بها المطيع عند الله مؤمناً، ويكون عاقبته لأجلها الجنة إن

---

(١) المصدر السابق، ص٣٤.

(٢) الإرشاد، ص٣٩٧.

مات عليه. وهي: معرفة أصول الدين في العدل والتوحيد والوعد والوعيد والنبوات والكرامات، ومعرفة أركان شريعة الإسلام. وبهذه المعرفة يخرج من الكفر.

* **والقسم الثاني**: إظهار ما ذكرناه باللسان مرة واحدة. وبه يسلم من الجزية والقتال والسبي والاسترقاق، وبه تحل المناكحة، واستحلال الذبيحة، والموارثة، والدفن في مقابر المسلمين، والصلاة عليه وخلفه.

* **والقسم الثالث**: إقامة الفرائض، واجتناب الكبائر، وبه يسلم من دخول النار، ويصير مقبول الشهادة.

* **والقسم الرابع منها**: زيادة النوافل. وبها يكون له الزيادة في الكرامة والولاية»[١].

ويلاحظ أن حقيقة الإيمان عند البغدادي هي المعرفة بأصول الدين، والمعرفة بأركان شريعة الإسلام، وهذه المعرفة هي التي يترتب على تركها الكفر أما ما عداها فلا يترتب على تركها كفر.

ومن خلال معرفتنا السابقة بتوحيد الألوهيّة وأنه أشمل من مجرد المعرفة نجد أن البغدادي ـ أيضاً ـ يخرج توحيد الألوهيّة من الإيمان.

كما أننا نلاحظ أن ترك توحيد الألوهيّة لا يوجب الكفر ـ عنده ـ حيث جعل الكفر مترتباً على ترك المعرفة فحسب.

وحال الماتريديّة كحال الأشاعرة في ذلك، فهذا التفتازاني يجعل حصر الإيمان في التصديق هو مذهب المحققين إذ يقول: «وذهب جمهور المحققين إلى أنه ـ أي: الإيمان ـ التصديق بالقلب»[٢].

ومما يجدر التنبيه له أن الأشاعرة والماتريديّة عندما قالوا بأن الإيمان هو التصديق وأخرجوا العمل عنه لا يريدون بذلك أن الأعمال ليست من دين الإسلام، أو أنها لا ثواب عليها ولا عقاب على ترك الواجب منها، وإنما أرادوا أن يخرجوا الأعمال عن حقيقة الإيمان بحيث لا يترتب الكفر على تركها[٣]،

---

(١) أصول الدين، ص٢٦٨.

(٢) شرح العقائد النسفيّة، ص٧٩، ت: السقا، وانظر: تبصرة الأدلة ٢/٧٩٩.

(٣) انظر: الإنصاف، ص٨٦.

وكلام البغدادي السابق يدل على ذلك بوضوح حيث رتب دخول النار على ترك الفرائض أو الوقوع في الكبائر مع أنه لا يعتقد أن الفرائض وترك الكبائر داخلة في الإيمان.

ويوضح ذلك أن الذين كتبوا في الفرق والمقالات مثل الأشعري والبغدادي والشهرستاني ذمّوا المرجئة وذكروا أنهم هم الذين يقولون: «لا يضر مع الإيمان معصية، كما لا ينفع مع الكفر طاعة».

ومن خلال ما سبق تبيّن لنا أن الأشاعرة والماتريديّة يرون أن توحيد الألوهيّة لا يدخل في الإيمان، ولا يترتب على تركه كفر، وهذا من أعظم الأسباب التي دعتهم لإهماله حيث يرون أن مكان شرح حقيقة هذا التوحيد في كتب الرقاق والآداب والفضائل أما كتب العقائد فلا مجال لبحث هذا النوع من التوحيد فيها لأنه لا يدخل في الإيمان.

* هل توحيد الألوهيّة (العمل) شرط كمال أم ركن في الإيمان؟

سبق أن بيَّنَّا أن الأشاعرة والماتريديّة يرون أن توحيد الألوهيّة لا يدخل في حقيقة الإيمان إذ يقولون: أن عمل القلب والجوارح لا يدخل في حقيقة الإيمان، ومع ذلك يقولون بوجوب الفرائض وترتب العقاب على تركها، وتفسير ذلك هو أنهم يرون أن عمل القلب والجوارح شرط كمال لا يدخل في ماهيّة الإيمان، وإن كان من دين الإسلام عموماً، والحقيقة أن عمل القلب والجوارح ـ الذي هو توحيد الألوهيّة ـ ركن أساسي في الإيمان حيث يزول الإيمان بزواله.

لكنْ مما ينبغي التنبيه عليه أن أعمال القلب والجوارح منها ما هو واجب يعاقب على تركه ولا يترتب على تركه كفر، ومنها ما هو مستحب ومندوب لا عقاب على تركه، والمراد بأعمال القلب والجوارح التي يزول الإيمان بزوالها هو أصول أعمال القلب والجوارح وجنسها، وحيث يعتبر أهل السُّنَّة أن من ترك أعمال القلب والجوارح كاملة ليس بمسلم، في الوقت الذي يعتبره الكلاميون مسلماً.

وعندما نتتبع أقوال السلف الكرام في منزلة العمل من الإيمان نجد أنهم يرون أنه ركن أصلي في الإيمان حيث نصوا على أن الإيمان لا يصح، ولا يكون، ولا يستقيم ولا ينفع، ولا يتم، ولا يصلح... إلا بالعمل.

إذ يقول الفضيل بن عياض: «لا يصلح قول إلّا بعمل»[١]، كما يقول سفيان بن عيينة: «الإيمان قول وعمل أخذناه ممن قبلنا قول وعمل، وأنه لا يكون قول إلّا بعمل»[٢]، وكذا يقول الأوزاعي: «لا يستقيم الإيمان إلا بالقول، ولا يستقيم الإيمان والقول إلّا بالعمل، ولا يستقيم الإيمان والقول والعمل إلّا بنيّة موافقة للسُّنَّة»[٣].

ويوضح الحسن أنّ التصديق والإقرار لا عبرة به إذا فُقد العمل فيقول: «الإيمان كلام، وحقيقته العمل. فإن لم يحقق القول بالعمل، لم ينفعه القول»[٤].

ويقول الآجري ـ بعد ذكره لأثر الحسن السابق، وبعض الآيات ـ: «وأنا بعد هذا أذكر ما روي عن النبي ﷺ، وعن جماعة من أصحابه، وعن كثير من التابعين: أنّ الإيمان تصديق بالقلب، وقول باللسان، وعمل بالجوارح، ومن لم يقل عندهم بهذا فقد كفر»[٥].

فبهذه النصوص وغيرها[٦] يتبيّن أن التصديق والإقرار لا ينفع بدون العمل، ولو أن العمل شرط كمال لما صح التعبير عن الإيمان بأنه لا يصح ولا ينفع ولا يتم... بدون العمل.

وكذلك يدل على أنَّ العمل ركن أصلي في الإيمان، وليس بشرط كمال

---

(١) رواه عبد الله بن أحمد في السُّنَّة ١/ ٣٣٧، وروى مثله عن محمد بن مسلم الطائفي، وسفيان الثوري.

(٢) رواه عبد الله بن أحمد في السُّنَّة ١/ ٣٤٦، وقال المحقق: إسناده صحيح.

(٣) رواه ابن بطة في الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ٢/ ٨٠٧ برقم (١٩٠٧)، ويروي مثله عن سفيان برقم (١٠٩٨).

(٤) رواه الآجري في الشريعة، ص١٣٠، وروي عن علي بن أبي طالب، وعبد الله بن مسعود رضي الله عنه مثله، ص١٣١.

(٥) الشريعة، ص١٣٠، وقال أيضاً: «فَعُلم أنه لا يتم له الإيمان إلّا بالعمل» ثم استدل بآية في توحيد الألوهيّة، ص١٣٢ وانظر: ص١٠٥، ١٤٥، ١٤٦.

(٦) انظر زيادة على ما ذكر سابقاً: شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة ٥/ ٨٨٥ ـ ٨٨٧، والإيمان الكبير، مجموع الفتاوى ٧/ ٢٠٩، ٣٠٧ ـ ٣٠٨، وأصول السُّنَّة، لابن أبي زمنين، ص٢٠٧، ٢٠٩، والشريعة، ص١١٩ ـ ١٢٩.

كما يزعم المرجئة، أن مّنْ لم يأت بالعمل فليس بمؤمن عند سلف الأمة رضوان الله عليهم أجمعين.

ولهذا بوّب ابن بطة العكبري في كتابه الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية باباً بعنوان: «باب بيان الإيمان وفرضه، وأنه تصديق بالقلب، وإقرار باللسان، وعمل بالجوارح والحركات، لا يكون العبد مؤمناً إلّا بهذه الثلاث»(١).

ويقول ابن بطة ـ أيضاً ـ: «قد تلوت عليكم من كتاب الله ﷻ ما يدل العقلاء من المؤمنين أن الإيمان قول وعمل، وأن من صدق بالقول وترك العمل كان مكذِّباً وخارجاً من الإيمان، وأن الله لا يقبل قولاً إلا بعمل، ولا عملاً إلا بقول»(٢).

وقد ناقش أبو ثور هذه القضية مناقشة رائعة حيث يقول: «فأما الطائفة التي زعمت أن العمل ليس من الإيمان فيقال لهم: ما أراد الله ﷻ من العباد إذ قال لهم: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾؟ [البقرة: ٤٣] إلّا الإقرار بذلك؟ أو الإقرار والعمل؟.

فإن قالت: إن الله أراد الإقرار ولم يرد العمل فقد كفر عند أهل العلم من قال: إن الله لم يرد من العباد أن يصلوا ولا يؤتوا الزكاة.

فإن قالت: أراد منهم الإقرار والعمل.

قيل: فإذا أراد منهم الأمرين جميعاً لم زعمتم أنه يكون مؤمناً بأحدهما دون الآخر؟ وقد أرادهما جميعاً!.

أرأيتم لو أن رجلاً قال: أعمل جميع ما أمر الله ولا أقر به أيكون مؤمناً؟

فإن قالوا: لا. قيل لهم: فإن قال: أقر بجميع ما أقر الله به ولا أعمل منه شيئاً أيكون مؤمناً؟ فإن قالوا: نعم.

قيل لهم: ما الفرق؟ وقد زعمتم: أن الله ﷻ أراد الأمرين جميعاً فإن جاز أن يكون بأحدهما مؤمناً إذا ترك الآخر جاز أن يكون بالآخر إذا عمل ولم يقرّ مؤمناً. لا فرق بين ذلك.

---

(١) الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ٢/ ٧٦٠، وانظر: المصدر نفسه ٢/ ٧٦١ ـ ٧٦٢، ٢/ ٧٩٤. وانظر مثله في الشريعة، ص١١٩.

(٢) المصدر السابق ٢/ ٧٩٥، وانظر: الشريعة، ص١١٩ ـ ١٢٩.

فإن احتجّ فقال: لو أن رجلاً أسلم فأقر بجميع ما جاء به النبي ﷺ أيكون مؤمناً بهذا الإقرار قبل أنْ يجيء وقت العمل؟

قيل له: إنما يطلق له الاسم بتصديقه أن العمل عليه بقوله: أن يعمله في وقته إذا جاء، وليس عليه في هذا الوقت الإقرار بجميع ما يكون به مؤمناً؛ وقال: أقر ولا أعمل لم يطلق عليه اسم الإيمان»(١).

وبهذه الطريقة المقنعة دلَّل أبو ثور رحمه الله تعالى على أن العمل جزء أساسي من الإيمان كالتصديق والإقرار. فإنه كما لا يُقبل إيمان أحدٍ إلا بالتصديق والإقرار فكذلك لا يقبل بدون العمل، وعلى هذا لا يصح أن يقال: إن العمل شرط كمال، وليس بركن في الإيمان.

ولعل من أوضح ما يبيِّن أنّ العمل ركن في الإيمان؛ وليس مجرد شرط كمال، أن السلف الصالح كفّروا من ترك العمل، إذْ لو كان شرط كمال لما ترتب على تركه تكفير، فلما ترتب على تركه التكفير علمنا أنه ركن أصلي في الإيمان كالتصديق على حد سواء.

قال سفيان بن عيينة ـ عن الإرجاء ـ: «يقولون ـ أي: المرجئة ـ الإيمان قول، ونحن نقول الإيمان قول وعمل، والمرجئة أوجبوا الجنة لمن شهد أن لا إلٰه إلا الله مصراً بقلبه على ترك الفرائض، وسموا ترك الفرائض ذنباً بمنزلة ركوب المحارم، وليس بسواء لأن ركوب المحارم من غير استحلال معصية، وترك الفرائض متعمداً من غير جهل ولا عذر هو كفر، وبيان ذلك في أمر آدم صلوات الله عليه وإبليس وعلماء اليهود، أما آدم فنهاه الله ﷻ عن أكل الشجرة وحرمها عليه فأكل منها متعمداً ليكون ملكاً أو يكون من الخالدين فسُمي عاصياً من غير كفر، وأما إبليس لعنه الله فإنه فرض عليه سجدة واحدة فجحدها متعمداً فسُمي كافراً وأما علماء اليهود فعرفوا مبعث النبي ﷺ وأنه نبي رسول كما يعرفون أبناءهم وأقروا به باللسان ولم يتبعوا شريعته فسماهم الله ﷻ كفاراً، فركوب المحارم مثل ذنب آدم عليه السلام وغيره من الأشياء، وأما ترك الفرائض جحوداً فهو كفر إبليس لعنه الله وتركهم على معرفة من غير جحود فهو كفر ـ مثل

(١) رواه اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة، برقم (١٥٩٠)، وانظر: الإيمان الكبير، مجموع الفتاوى ٧/ ١٤٢ ـ ١٤٣، ٣٨٧ ـ ٣٨٩.

كفر علماء اليهود ـ»[(١)].

وكذلك قال الحميدي: «أخبرت أن قوماً يقولون: إن من أقر بالصلاة والزكاة والصوم والحج ولم يفعل من ذلك شيئاً حتى يموت أو يصلي مسند ظهره مستدبر القبلة حتى يموت فهو مؤمن ما لم يكن جاحداً إذا علم أن تركه ذلك في إيمانه إذا كان يقر الفروض واستقبال القبلة، فقلت: هذا الكفر بالله الصراح، وخلاف كتاب الله وسُنَّة رسوله ﷺ وفعل المسلمين، قال الله ﷻ: ﴿حُنَفَآءَ وَيُقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ ۚ وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلْقَيِّمَةِ ﴿٥﴾﴾ [البينة: ٥]»[(٢)].

وقد سُئل سهل التستري عن الإيمان ما هو؟ فقال: «هو قول ونيّة وعمل وسُنَّة؛ لأن الإيمان إذا كان قولاً بلا عمل فهو كفر...»[(٣)].

ونقل حرب عن إسحاق قال: «غلت المرجئة حتى صار من قولهم: إن قوماً يقولون: من ترك الصلوات المكتوبات وصوم رمضان والزكاة والحجّ وعامة الفرائض من غير جحود لها لا نكفره، يرجى أمره إلى الله بعد؛ إذ هو مقرّ؛ فهؤلاء الذين لا شك فيهم؛ يعني: في أنهم مرجئة»[(٤)].

ومما ينبغي الانتباه له أنّ العمل الذي اعتبره السلف ركناً أساسيّاً في الإيمان يشمل عمل القلب وعمل الجوارح، ومَنْ ترك أحدهما بالكليّة فإنه كافراً مخرجاً من الملة. ونصوص السلف السابقة واضحة في ذلك. وقد حاول بعض المنتسبين إلى السُّنَّة تأويل هذه النصوص لتوافق رأيه في تهوين ركن عمل الجوارح، حيث صرفها على أن المراد بها عمل القلب فقط.

وهذا التأويل باطل من وجهين:

أحدهما: أنّه لا يُتصور وجود عمل القلب مع ترك عمل الجوارح بالكليّة إلّا في حالة الإكراه. وهذه حقيقة شرعيّة ونفسيّة.

---

(١) رواه عبد الله بن أحمد في السُّنَّة ١/ ٣٤٧ قال المحقق: إسناده حسن، وانظر: المصدر نفسه ١/ ٣٨٢ ـ ٣٨٣، وانظر: فتح الباري، لابن رجب ١/ ٢٣.

(٢) رواه الخلال في السُّنَّة ٣/ ٥٨٦ برقم (١٠٢٧)، وانظر: الإيمان الكبير، مجموع الفتاوى ٧/ ٢٠٩.

(٣) رواه ابن بطة في الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ٢/ ٨١٤، وانظر: الإيمان الكبير، مجموع الفتاوى ٧/ ١٧١.

(٤) فتح الباري، لابن رجب ١/ ٢٣.

والثاني: أنّ نصوص السلف ظاهرة في قصد عمل الجوارح ولهذا نجد التمثيل بترك الفرائض عليه، كترك الصلاة والصوم والزكاة والحجّ.

وبطلان هذا القول تدل عليه أدلة كثيرة غير نصوص السلف وإجماعهم على ذلك، ومَنْ راجع كلام أهل العلم في كفر التولي والإعراض وجد ضالته بإذن الله تعالى(١).

المطلب الثاني

تفسيرهم الإلٰه بالقادر على الاختراع

بعد أن بيَّنَّا أن إرجاء المتكلمين لتوحيد الألوهيّة عن الإيمان كان سبباً في إهمال المتكلمين لتوحيد الألوهيّة. ويمكن أن نشير إلى سبب آخر ساهم في إهمالهم لهذا التوحيد، وهو تفسيرهم الإلٰه بالقادر على الاختراع حيث فسّروا الألوهيّة بالرّبوبيّة، وفي هذا التفسير إلغاء لمعنى الألوهيّة الشرعي.

وإذا كان معنى الألوهيّة هو معنى الربوبيّة فإن هذا مصادرة لتوحيد الألوهيّة بأكمله من حيث الحقيقة، وإن بقي اسمه الظاهر، ومن ثمّ فإنّ من ترك توحيد الألوهيّة ـ بالمعنى السُّني ـ لا يُعدّ تاركاً لشيءٍ من التوحيد عن أهل الكلام.

وقد جاء تفسير الإلٰه بالقادر على الاختراع عند أهل الكلام حينما ظنوا أن قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢] يدل على دليل التمانع، فقد أشار إلى ذلك عبد الغني الغنيمي الميداني في شرحه لعقيدة الطحاوية إذ يقول: (ولا إلٰه) في الوجود (غيره) بدليل التمانع المشار إليه بقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ وقوله: ﴿وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [المؤمنون: ٩١](٢)، كما أشار إلى ذلك الشهرستاني حيث يقول: «ودلالة التمانع في القرآن مسرودة على من يثبت خالقاً من دون الله ﷻ، قال تعالى: ﴿إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍ بِمَا﴾ [المؤمنون: ٩١]»(٣)، ثم بيَّن أن دليل التمانع هو الأساس لتفسير الإلٰه بالقادر على الاختراع حيث يقول عقب الكلام السابق مباشرة: «وعن هذا صار

---

(١) انظر: الإيمان الكبير، مجموع الفتاوى ١٤٢/٧ وما بعدها.

(٢) شرح العقيدة الطحاوية (للميداني)، ص٤٨.

(٣) نهاية الإقدام، ص٩١.

أبو الحسن رَحِمَهُ اللَّهُ إلى أن أخص وصف للإلٰه هو القادر على الاختراع فلا يشاركه فيه غيره، ومن أثبت فيه شركة فقد أثبت إلٰهين»[١].

ومما يجدر التنبيه عليه أن المعتزلة يرون أن الإلٰه هو الخالق، فعندما ذكر القاضي عبد الجبار دليل التمانع جعله تفسيراً لكلمة التوحيد «لا إلٰه إلا الله» إذ يقول: «فأما دلالة السمع ـ أي: على دليل التمانع ـ فأكثر من أن تذكر، نحو قوله جلَّ وعلا «لا إلٰه إلا هو» وأشباهه»[٢].

ويذكر المعتزلة أن حقيقة الإلٰه: القادر على خلق الأجسام وإحيائها، والإنعام عليها النعمة العظيمة[٣].

وإذا جئنا لنتتبع معنى الإلٰه عند الأشاعرة فإننا نجد أن القشيري يفسره بأنه الرب حيث يقول: «اختلفت أقاويل أهل الحق في ذلك، والكل متقارب يرجع إلى معنى واحد، فمنهم من قال: الإلٰه مَنْ له الإلٰهيّة، والإلٰهيّة هي القدرة على الاختراع، ومنهم من قال: هو المستحقّ لأوصاف العلو والرفعة، ومنهم من قال هو من له الخلق والأمر»[٤]. وكذلك ردّ البيهقي معنى الإلٰه إلى الرب فقال: «الله: معناه: من له الإلٰهيّة: وهي القدرة على اختراع الأعيان، وهذه صفة يستحقها لذاته»[٥].

ونلاحظ أنهم يُسمون الربوبيّة: الألوهيّة ولهذا ينبغي أنْ لا يغتر الباحث باسم الألوهية لأنهم يردونه إلى الربوبيّة في المعنى، وعليه: فلا يكتفي بما ينقلونه من إثبات الألوهية على أنهم يريدون به توحيد العبادة بسبب ما تقدم ذكره.

ويؤكد البغدادي اتحاد الألوهيّة والربوبيّة وتفسيرهما بالربوبيّة فحسب، ونسبة ذلك إلى أبي الحسن فيقول: «واختلف أصحابنا في معنى الإلٰه: فمنهم من قال إنه مشتق من الإلٰهيّة وهي قدرته على اختراع الأعيان، وهو اختيار أبي

---

(١) المصدر السابق، ص٩١.
(٢) شرح الأصول الخمسة، ص٢٨٣ ـ ٢٨٤.
(٣) انظر: المغني ٥/ ٢١٠، وشرح الأصول الخمسة، ص١٩٦.
(٤) شرح الأسماء الحسنى، مخلوط، (ق/ ٢٢/ ب).
(٥) الاعتقاد، ص٣٧، ت: الجميلي.

الحسن الأشعري، وعلى هذا يكون الإلٰه مشتق من صفة، وقال القدماء من أصحابنا إنه يستحق هذا الوصف لذاته»[١]. وعندما ندقق في قول القدماء نجد أنه يوافق الآخرين في المعنى، وذلك أن البيهقي ممن يرى أن الإلٰه صفة يستحقها الله تعالى لذاته مع أنه يرى أنها هي القدرة على الاختراع كما تقدم، فلا خلاف بينهم في الحقيقة.

ومما يحسن التنبيه عليه أن أهل الكلام جعلوا توحيد الربوبيّة هو مدلول شهادة أنْ لا إلٰه إلا الله. فهذا الحليمي يقول: «من قال لا إلٰه إلا الله، فقد أثبت الله [تعالى] ونفى غيره، فخرج بإثبات ما أثبت من التعطيل، وبما ضم إليه من نفي غيره من التشريك وأثبت باسم الإلٰه الإبداع والتدبير معاً إذ كانت الإلٰهية لا تصير مثبتة له جل ثناؤه بإضافة الموجودات إليه على معنى أنه سبب لوجودها دون أن يكون فعلاً له وضعاً، ويكون لوجودها بإرادته واختياره تعلق، ولا بإضافة فعلٍ يكون منه فيها سوى الإبداع إليه مثل التركيب والنظم والتأليف، فإن الأبوين قد يكونان سبباً للولد على بعض الوجوه، ثم لا يستحق واحد منهما اسم الإلٰه، والنجار والصائغ ومن جرى مجراهما كل واحد منهم يركّب ويهيئ ولا يستحق اسم الإلٰه، فعلم بهذا أن اسم الإلٰه لا يجب إلا لكل مبدع، وإذا وقع الاعتراف بالإبداع فقد وقع بالتدبير؛ لأن الإيجاد تدبير، ولأن التدبير الموجود إنما يكون بإتقانه أو بإحداث أعراض فيه أو إعدامه بعد إيجاده، وكل ذلك إذا كان فهو إبداع وإحداث، وفي ذلك ما يبين أنه لا معنى لفصل التدبير عن الإبداع وتميّزه عنه؛ وأن الاعتراف بالإبداع ينتظم جميع وجوهه، وعامة ما يدخل في بابه هذا هو الأصل الجاري على سنن النظر، ما لم يناقض قوله مناقض فيسلم أمراً ويجحد مثله، أو يعطي أصلاً ويمنع فرعه...»[٢].

ثم بيَّن تضمُّن: «لا إلٰه إلا الله» لنفي التشبيه كما تضمنت نفي الإبداع عن غيره وإثباته له وحده[٣].

وقد نقل البيهقي في كتابه الأسماء والصفات هذا النص بطوله، ولم يعلق

---

(١) أصول الدين، ص١٢٣.

(٢) المنهاج في شعب الإيمان ١/١٨٦ [التصحيحات في النص عن الأسماء والصفات للبيهقي].

(٣) المصدر السابق ١/١٨٧.

عليه، وهو تقرير لمعناه وتصحيح لمحتواه[١] وقد سبق النقل عن البيهقي في معنى الإلٰه[٢].

وقد فسَّر أهل الكلام كلمة التوحيد بأنها دالة على الربوبيّة، فقد بنى السنوسي ـ في متنه المشهور في العقيدة ـ العقائد الكلاميّة التي ساقها على شهادة التوحيد والرسالة، ولم يذكر في شيء من هذه العقائد «توحيد الألوهية» كما أنه بيّن معنى الشهادة في آخر متنه وبيّن أنها تدل على الربوبيّة، فقال: «ويجمع معاني هذه العقائد كلّها (لا إلٰه إلا الله، محمد رسول الله) إذ معنى الألوهية: استغناء الإلٰه عن كل ما سواه، وافتقار كل ما عداه إليه»[٣].

وقوله: «افتقار كل ما عداه إليه» ليس مراده الافتقار الاختياري الذي يدخل في معنى العبادة، وإنما مراده الافتقار الاضطراري الذي يدخل في معنى الربوبيّة، حيث يقول: «وأما افتقار كل ما عداه إليه ﷻ فهو يوجب له تعالى الحياة وعموم القدرة والإرادة والعلم. إذ لو انتفى شيء منها لما أمكن أن يوجد شيء من الحوادث فلا يفتقر إليه شيء، كيف وهو الذي يفتقر إليه كل ما سواه، ويوجب له تعالى أيضاً الوحدانيّة إذ لو كان معه ثانٍ في الألوهية لما افتقر إليه شيء للزوم عجزهما حينئذٍ، كيف وهو الذي يفتقر إليه كل شيء». ثم ذكر حدوث العالم، وأنه لا تأثير لشيء من الكائنات في أثرٍ ما.

وهكذا ظهر من خلال شرحه لمعنى الافتقار أن المقصود افتقار المخلوقات لخلقه لها، وربوبيته إياها.

ولعل مما يؤكد التزام الأشاعرة بأن معنى توحيد الألوهيّة هو توحيد الربوبيّة أن القشيري اعترض على تفسير معنى الإلٰه بالمعبود فقال: «ومن الناس من قال إن معنى (الله) أنه المعبود، ومنهم من عبّر عنه فقال: هو المستحقّ للعبادة، ومن قال الذي لا [تجب][٤] العبادة إلّا له، قالوا: والدليل على أنه من التألّه الذي هو التعبّد قول الشاعر:

---

(١) الأسماء والصفات ١/٢٣٦، ت: الحاشدي.

(٢) انظر، ص٤٧٣ من هذا البحث.

(٣) السنوسية (ضمن المجموعة التوحيديّة)، ص٤٥، ٤٦.

(٤) هذه الكلمة يوجد لها نقاط من أعلى فتقرأ [تجب]، ونقاط من أسفل فتقرأ [يجب] وكلا الكلمتين معناهما متقارب.

لــلَّــه درّ الــغــانــيــات الــمُــدّةِ   سبحن واسترجعن من تألهي

أي: تعبّد، قالوا: ولأن العرب سمت الأصنام آلهة لما عبدوها، وهذا أيضاً لا يصح»(١).

وتفسير أهل الكلام للإلٰه بالقادر على الاختراع، وما في معناه باطل لأمور منها:

أولاً: أن هذا القول لا يعرف في لغة العرب، وليس من استعمالهم. والقرآن جاء بلسان عربي مبين، فلا يصح أن يفسّر القرآن بغير لغته.

ثانياً: أنّ هذا القول مخالف لاستعمال القرآن لهذا المفهوم، فقد تبيّن لنا أن أهل الكلام لم يوفقوا في معرفة مفهوم الألوهيّة في القرآن. واستعمال القرآن لهذا المفهوم وإن كان يصدق على ما قاله أهل الكلام إلّا أنه لم يُفسَّر به بل فُسِّر بما هو أشمل منه، فأصبح يصدق عليه، ويزيد عليه بما تضمنه من معانٍ أخرى.

ثالثاً: أن قولهم مخالف لأقوال الصحابة والتابعين وأهل السُّنَّة والجماعة.

رابعاً: أنه ترتب على هذا القول: اتحاد توحيد الألوهيّة وتوحيد الربوبيّة وردّ الأول للآخر، وهذا من أعظم الباطل، لمخالفته للقرآن والسُّنَّة، ودعوات الأنبياء، وحال المشركين.

وعلى هذا: فقولهم بدعة محدثة في اللغة، وفي الشرع. فهو في غاية البطلان.

---

(١) شرح الأسماء الحسنى (ق/٢١/ب، ٢٢/أ).

المبحث الثاني

آثار الإهمال

المطلب الأول

إنكار دخول توحيد الألوهية في حقيقة التوحيد

تبيَّن لنا مما سبق أن أهل الكلام أخرجوا توحيد الألوهيّة من الإيمان، كما تبين لنا أنهم يرون أن توحيد الألوهيّة هو توحيد الربوبيّة حيث فسّروا الإلٰه بالقادر على الاختراع.

وقد أوضحنا سابقاً أن المتكلمين عند ذكرهم لأقسام التوحيد لم يذكروا توحيد الألوهيّة فيها، وذلك أن توحيد الألوهية ـ عندهم ـ هو توحيد الربوبيّة بعينه فلا داعي لإفراده بقسم خاص يُميّزه عن غيره.

وهذا الذي تقدم كافٍ في بيان أنهم يرون أن توحيد الألوهيّة لا يدخل في حقيقة التوحيد.

أمّا المتأخرون من المتكلمين[١] فقد صرحوا بذلك بوضوحٍ تام، فهذا أحمد

---

(١) المراد بالمتأخرين من المتكلمين هم أهل الكلام الذين خلطوا بين شركيات التصوف وعلم =

زيني دحلان يقول في ردّه على أتباع الشيخ محمد بن عبد الوهاب: «وأما جعلهم التوحيد نوعين: توحيد الربوبيّة وتوحيد الألوهيّة، فباطل أيضاً، فإن توحيد الربوبيّة هو توحيد الألوهيّة»(١).

وقد جعل أبو حامد بن مرزوق ذلك عنواناً فقال: «الإلٰه هو الرب، والرب هو الإلٰه»(٢)، وذكر أنه لا فرق بين توحيد الألوهيّة وتوحيد الربوبيّة.

ويؤكد دحلان على أن الإقرار بالربوبيّة كافٍ إذ هو الإقرار بالألوهيّة بعينه فقال: «ومن المعلوم: أن من أقر بالربوبيّة، فقد أقر بالألوهيّة، إذ ليس الرب غير

= الكلام، وقد كان أكثرهم في زمن الشيخ محمد بن عبد الوهاب، رحمه الله تعالى، وبعده، ويختلف هؤلاء المتأخرون عن المتقدمين في دفاعهم المستميت عن الشركيات القبوريّة، ولا شك أن هؤلاء بنوا على أصول أولئك، كما أنهم أصرح وأوضح في الدفاع عن الشركيات من المتقدمين، إذْ أن أكبر قضيّة كانت تشغل المتقدمين هي قضيّة الصفات والقضايا الفلسفيّة النظريّة عموماً، فلمّا انتشر الشرك في حياة الأمة وظهر الإمام المجدد اشتغل المتكلمون في زمانه بتبرير الشرك فلما راجعوا كتب المتقدمين وجدوا أن الإيمان عندهم مجرد التصديق النظري وأن الإلٰه هو القادر على الاختراع فبنوا على ذلك وزادوا أموراً غريبة سيأتي الحديث عنها، إن شاء الله تعالى، والعجيب أن هؤلاء المتأخرين لا يقبلون أخبار الآحاد في العقيدة، ويضعّفون دلالة المتواتر، ومع ذلك يبنون عقائدهم على الأخبار الواهية والموضوعة والضعيفة، وكذلك المنامات والخطرات بل والكذب والدجل فيما ينقلون من أخبار أو روايات. كما يلحظ الناظر في كتب المتأخرين الكذب المتعمد والافتراء العظيم، واتباع الهوى الصريح، ولا ينقضي عجبي من هؤلاء: هل يعتقدون أن الكذب، مع علمهم به، جائز لترويج مذهبهم؟ أم أن الهدف دفع الحق وتشويه أهله بأيّ أسلوب كان؟ وأعجب كثيراً من ضمائرهم كيف لا تؤنبهم على هذه الأعمال السيئة.

* انظر في زعمهم ادعاء الشيخ محمد بن عبد الوهاب للنبوة: مصباح الأنام، ص٤، الدرر السنيّة، ص٥٠، كشف الارتياب، ص٣.

* وانظر قول دحلان: «وكان ابن عبد الوهاب يأمر أيضاً بحلق رؤوس النساء اللاتي يتبعنه» في الدرر السنية، ص٥٤.

ويلاحظ أنه يأخذ بعضهم من بعض دون عزو أو إشارة: قارن بين الكتب التالية: التنديد بمن عدد التوحيد، حسن السقاف، ومفاهيم يجب أن تصحح، محمد علوي مالكي، وبراءة الأشعريين، للمجهول أبي حامد بن مرزوق، تجد أن الكتابين الأولين عبارة عن تلخيص واختصار مع شيء من الترتيب للكتاب الثالث. فالقوم مصدرهم واحد، ويختصر بعضهم من بعض إلى درجة الوقوع في نفس الخطأ الإملائي أو المطبعي.

(١) الدرر السنيّة، ص٤٠.

(٢) التوسل بالنبي وجهله الوهابيين، ص٢٩.

الإلٰه، بل هو الإلٰه بعينه»[١].

كما أن أبا حامد بن مرزوق يفسّر (لا إلٰه إلا الله) بأنها (لا رب إلا الله) حيث يقول: «إن توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية متلازمان لا ينفك أحدهما عن الآخر في الوجود وفي الاعتقاد، فمن اعترف بأنه لا رب إلا الله كان معترفاً بأنه لا يستحقّ العبادة غيره، ومن أقرّ بأنه لا يستحق العبادة غيره كان مذعناً بأنه لا رب سواه، وهذا الثاني هو معنى (لا إلٰه إلا الله) في قلوب جميع المسلمين»[٢].

وكذلك بيّن أن الإقرار بالربوبية كافٍ في التوحيد حيث يقول: «والقائل ربي إلٰه معترف بكلا التوحيدين جميعاً»[٣].

ويورد محسن بن عبد الكريم قول أحد أسلافه وهو عبد الله بن عيسى في إنكار التفريق بين الربوبيّة والألوهيّة، وفي أن القول بتوحيد الألوهيّة بدعة لم يقل بها أحد فيقول: «ثم إن المخالف جعل التوحيد توحيدين: توحيد الربوبيّة، وتوحيد الألوهيّة راجعاً إلى العبادة، ولا نعلم له سلف في هذا، ونحن لا نسلّم الفرق، بل توحيد الربوبيّة هو توحيد الألوهيّة»[٤].

وتوحيد الربوبيّة بدعة اخترعها ابن تيميّة وتابعه عليها محمد بن عبد الوهاب فيقول: «توحيد الألوهيّة وتوحيد الربوبية الذي اخترعه ابن تيميّة، وزعم أن جميع فرق المسلمين من المتكلمين عبدوا غير الله لجهلهم توحيد الألوهيّة، ولم يعرفوا من التوحيد إلّا توحيد الربوبيّة وهو الإقرار بأن الله خالق كل شيء، وزعم أن هذا اعترف به المشركون فكفّر به جميع المسلمين، وقلّده فيه محمد بن عبد الوهاب كما قلّده في غيره»[٥].

وهنا ينبغي نتنبّه لأمرٍ مهم وهو أن خلاف هؤلاء في تقسيم التوحيد، وادعاؤهم بدعيته، وأنه من بدع ابن تيميّة ومن سار على منهجه ليس خلافاً في التقسيم الفني بحيث يكون لفظيّاً؛ لأنهم ينكرون أن يتعلّق التوحيد بأفعال العباد

---

(١) الدرر السنيّة، ص٤٠ ـ ٤١، وانظر: مصباح الظلام، ص١٧، وسعادة الدارين ٢/ ١٩ ـ ٢٠.

(٢) التوسل بالنبي وجهلة الوهابيين، ص٢٢.

(٣) المصدر السابق، ص٢٣.

(٤) لفحات الوجد ق/ ٢٣، ٢٤ (عن: دعاوى المناوئين، ص٣٢٩).

(٥) التوسل بالنبي وجهلة الوهابيين، ص٢٠.

وإرادتهم وأقوالهم فيقع فيها الشرك كما يقع في اعتقاد شريك مع الله تعالى في الخلق والرزق والتدبير.

كما أن الخلاف ليس خلافاً في التقسيم لذاته لأنهم ـ كما تقدم ـ يقسمون التوحيد نفسه إلى «واحد في ذاته لا قسيم له، وواحد في صفاته لا شبيه له، وواحد في أفعاله لا شريك له» وقد يعبّرون عن هذا المعنى بتقسيم ثنائي آخر وهو «نفي الكميّة المتصلة، ونفي الكميّة المنفصلة»، كما أنهم يقسمون المعاني في سائر العلوم إلى أقسام متعددة، فَهُمْ ـ إذن ـ لا يرون أن التقسيم بدعة في ذاته.

إذاً: الدافع لنفي التقسيم هو وجود قسمٍ في التوحيد يمنعهم من الاستغاثة بغير الله، والنذر والذبح لغيره، وتعظيم القبور بالتمسّح والتبرك بها ونحو ذلك فالخلاف في أقسام التوحيد خلاف حقيقي مؤثر.

وقد تسبب الإرجاء في إنكار هؤلاء لدخول توحيد الألوهيّة في حقيقة التوحيد[1]، كما تسبّب قولهم بأن الإلٰه هو القادر على الاختراع في ذلك ـ أيضاً ـ[2].

وقد حاول المتأخرون من أهل الكلام أن يستدلوا على هذا القول ببعض الأدلة، وسنوردها ونرد عليها بإذن الله تعالى، لكنني أحب أن أذكر بأن منشأ قولهم هو الإرجاء وتفسير الإلٰه بالقادر على الاختراع وليس الأدلة الآتية، لكنْ لما ذكروها كان لا بد من الرد على استدلالهم بها.

* أدلة المتكلمين على إنكار دخول توحيد الألوهيّة في حقيقة التوحيد:

استدل المتأخرون من أهل الكلام على إنكار دخول توحيد الألوهيّة في حقيقة التوحيد، وأنه راجع إلى توحيد الربوبيّة بأدلة، أكتفي بذكر دليلين وهما:

الدليل الأول: أن الله تعالى يقول: في أخذ الميثاق على بني آدم: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا۟ بَلَىٰ﴾ [الأعراف: ١٧٢]، كما أن الله تعالى يقول: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ قَالُوا۟ رَبُّنَا

---

(١) انظر: المصدر السابق، ص٢٠ ـ ٢١.

(٢) انظر: صلح الإخوان، ص١٢٨، والبراهين الساطعة، ص٣٧٨ (عن: جهود علماء الحنفيّة ١/ ٢٣٢).

ٱللَّهُ ثُمَّ ٱسْتَقَـٰمُواْ﴾ [الأحقاف: ١٣] وكذلك جاء في حديث سؤال الملكين في القبر: «من ربك»[١]. وكذا في حديث: «قل ربي الله ثم استقم»[٢].

وهذه الأدلة جميعاً تدل ـ عندهم ـ على أن الإلٰه بمعنى الرب، وذلك أنه لم يأتِ بكلمة «إلٰه» بدل كلمة «رب» فدل على أن معناهما في النصوص جميعاً واحد، فلا فرق بينهما حينئذٍ في المعنى. وعلى هذا فتوحيد الألوهيّة هو توحيد الربوبيّة بعينه ولا فرق[٣].

والجواب عن هذا الدليل: أن يقال إن كلمة «الرب» و«الإلٰه» إذا افترقا اجتمعا، وإذا اجتمعا افترقا. واجتماعهما في المعنى عند الافتراق هو باعتبار أن مصداقهما في نفس الأمر وفي اعتقاد المسلمين المخلصين واحد.

ولهذا يأتي الرب بمعنى المعبود المتألِّه في اللغة واستعمال الشرع[٤] أما عند الاجتماع في اللفظ فإنّ كل كلمة تعود إلى معناها الخاص بها فيفترقان في المعنى.

وقد أوضح ذلك الشيخ محمد بن عبد الوهاب حيث يقول: «اعلم أن الربوبيّة والألوهيّة يجتمعان، ويفترقان كما في قوله: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلنَّاسِ ﴿١﴾ مَلِكِ ٱلنَّاسِ ﴿٢﴾ إِلَـٰهِ ٱلنَّاسِ ﴿٣﴾﴾ [الناس: ١ ـ ٣] وكما يقال: «رب العالمين وإلٰه المرسلين»، وعند الإفراد يجتمعان كما في قول القائل: من ربك؟، مثاله: الفقير والمسكين نوعان في قوله: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَـٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَـٰكِينِ﴾ [التوبة: ٦٠]، ونوع واحد في قوله ﷺ: «**افترض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم فترد إلى فقرائهم**»، إذا ثبت هذا: فقول الملكين للرجل في القبر: من ربك؟ معناه: من

(١) رواه مسلم ٢٢٠١/٤ عن البراء بن عازب رضي الله عنه.

(٢) رواه مسلم، كتاب الإيمان، باب جامع أوصاف الإسلام، ورقمه (٣٨)، والترمذي، كتاب الزهد، باب ما جاء في حفظ اللسان، برقم (٢٤١٠)، ت: عطوة، قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح، وابن ماجه، كتاب الفتن، باب كف اللسان في الفتنة، ورقمه (٣٩٧٣).

(٣) انظر: الدرر السنيّة، ص٤٠، ومصباح الظلام، ص١٧، والتوسل بالنبي وجهلة الوهابيين، ص٢٢، ٢٣.

(٤) انظر: العين (٢٥٦/٨)، والصحاح (١٣٠/١)، مادة: (ربب)، ولسان العرب (٤٠٠/١)، مادة: (ربب)، وأساس البلاغة، ص (١٥٠).

إلٰهك؛ لأن الربوبيّة التي أقر بها المشركون ما يمتحن أحد بها، وكذلك قوله: ﴿ٱلَّذِينَ أُخۡرِجُواْ مِن دِيَـٰرِهِم بِغَيۡرِ حَقٍّ إِلَّآ أَن يَقُولُواْ رَبُّنَا ٱللَّهُۗ﴾ [الحج: ٤٠]، وقوله: ﴿قُلۡ أَغَيۡرَ ٱللَّهِ أَبۡغِي رَبّٗا﴾ [الأنعام: ١٦٤]، وقوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ قَالُواْ رَبُّنَا ٱللَّهُ ثُمَّ ٱسۡتَقَـٰمُواْ﴾ [الأحقاف: ١٣].

فالربوبية في هذا هي الألوهيّة ليست قسيمة لها، كما تكون قسيمة لها عند الاقتران»[1].

وقد ردّ السهسواني على هذا الدليل رداً شافياً فقال: «ولا أظنك شاكاً في أن مفهوم الرب ومفهوم الإلٰه متغايران، وإن كان مصداقهما في نفس الأمر وفي اعتقاد المسلمين المخلصين واحداً. وذلك يقتضي تغاير مفهومي التوحيدين، فيمكن أن يعتقد أحد من الضالين توحيد الرب ولا يعتقد توحيد الإلٰه، وأن يشرك واحد من المبطلين في الألوهية ولا يشرك في الربوبيّة وإن كان هذا باطلاً في نفس الأمر، ألا ترى أن مصداق الرازق، ومالك السمع والأبصار، والمحيي والمميت، ومدبّر الأمر ورب السمٰوات السبع ورب العرش الكريم، ومن بيده ملكوت كل شيء، والخالق ومسخر الشمس والقمر، ومنزل الماء من السماء ومصداق الإلٰه واحد؟.

ومع ذلك كان مشركو العرب يقرون بتوحيد الرازق ومالك السمع والأبصار وغيرهما، ومشركون في الألوهيّة والعبادة»[2].

كما قال أيضاً: «وكون مصداق الرب عين مصداق الإلٰه في نفس الأمر وعند المسلمين المخلصين لا يقتضي اتحاد مفهوم توحيد الربوبيّة وتوحيد الألوهيّة، ولا اتحاد مصداق الرب والإلٰه عند المشركين من الأمم الماضية وهذه الأمة.

أما نعقل أن لفظ توحيد الربوبيّة، ولفظ توحيد الألوهيّة كلاهما مركبان إضافيان والمضاف في كليهما كلي؟ وهذا غني عن البيان، وكذلك المضاف إليه في كليهما، فإن الربوبيّة والألوهيّة معنيان مصدريان منتزعان من الرب والإلٰه وهما كليان.

---

(١) مجموع مؤلفات الشيخ محمد بن عبد الوهاب، ص١٧/٥.
(٢) صيانة الإنسان، ص (٤٣٩).

أما الرب فلأن معناه المالك والسيد والمتصرف للإصلاح والمصلح والمدبر والمربي والجابر والقائم والمعبود، وكل واحد مما ذكر معنى كلي.

وأما الإلٰه فلأن معناه المعبود بحق أو باطل، وهو معنى كلي، فالمنتزع منهما أيضاً معنى كلياً، فتوحيد الربوبيّة اعتقاد أن الرب واحد سواء كان ذلك الرب عين الإلٰه أو غيره، وتوحيد الألوهيّة اعتقاد أن الإلٰه واحد سواء كان ذلك الإلٰه عين الرب أو غيره.

وإذا تقرر هذا فنقول: يمكن أن يوجد في مادة توحيد الربوبيّة ولا يوجد توحيد الألوهيّة، كمن يعتقد أن الرب واحد ولا يعتقد أن الإلٰه واحد بل يعبد آلهة كثيرة، ويمكن أن يوجد في مادة توحيد الألوهيّة ولا يوجد توحيد الربوبيّة، كمن يعتقد أن المستحق للعبادة واحد، ولا يعتقد وحدانية الرب، بل يقول إن الأرباب كثيرة متفرقة، ويمكن أن يجتمعا في مادة واحدة كمن يعتقد أن الرب والإلٰه واحد، فثبت أن مفهوم توحيد الربوبيّة مغاير لمفهوم توحيد الألوهيّة.

نعم توحيد الربوبيّة من حيث إن الرب مصداقه إنما هو الله تعالى لا غير يستلزم توحيد الألوهيّة من حيث إنّ الإلٰه مصداقه إنما هو الله تعالى لا غير، لكن هاتين الحيثيتين زائدتان على نفس مفهومي التوحيدين ثابتتان بالبرهان العقلي والنقلي»[1].

وكذلك قال أيضاً: «وأما استدلال المؤلف[2] على اتحاد توحيد الربوبية وتوحيد الألوهيّة بقوله: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ ولم يقل ألست بإلٰهكم بأنه تعالى اكتفى منهم بتوحيد ربوبيّة فليس بشيء، فإن غاية ما يثبت من الآية أن الله تعالى لم يذكر في هذه الآية توحيد الألوهيّة، وهذا لا دلالة له بشيء من الدلالات على اتحادهما، فرب حكم لم يذكر في آية دون أخرى، وتوحيد الألوهيّة وإن لم يذكر في هذه الآية فهو مذكور في الآيات التي تلونا آنفاً»[3].

الدليل الثاني: أن الله تعالى يقول: ﴿وَلَا يَأْمُرَكُمْ أَن تَتَّخِذُوا۟ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ أَرْبَابًا﴾ [آل عمران: ٨٠]، وقد بيّن الدجوي وجه الاستدلال بهذه الآية على مذهبه فقال:

(١) صيانة الإنسان، ص٤٤٠ ـ ٤٤١.
(٢) أي: زيني دحلان.
(٣) صيانة الإنسان، ص٤٤٢.

«فصرّح بتعدد الأرباب عندهم، وعلى الرغم من تصريح القرآن بأنهم جعلوا الملائكة أرباباً يقول ابن تيميّة ومحمد بن عبد الوهاب: إنهم موحدون توحيد الربوبيّة، وليس عندهم إلا رب واحد، وإنما أشركوا في توحيد الألوهيّة»(١).

وكل الآيات التي استدلوا بها على أن المشركين لا يعترفون بالربوبيّة، وأن شركهم وقع في إسناد الخلق والإيجاد والتأثير والتدبير لغير الله تعالى يستدلون بها أيضاً على أن توحيد الألوهيّة هو توحيد الربوبيّة. وليس هناك توحيد آمن به المشركون وتوحيد لم يؤمنوا به.

ويجاب عن هذا الدليل: بأنه ليس في هذه الآية ولا غيرها أن مشركاً قال في حق غير الله إنه رب بمعنى أنه هو الخالق والمالك والمدبّر للكون، وإنما فيها اتخاذ الأرباب، وهذا ليس نصاً على أنهم مقرون بربوبيتهم بحيث يمكن أن يعارض به النصوص الدالة على إقرارهم بالربوبيّة، بل يحتمل أن يكون اتخاذهم الأرباب بمعنى صرف شيء من العبادة إليهم أو بمعنى اتباع ما شرعوا لهم من تحريم الحلال وتحليل الحرام(٢).

وعلى هذا: فيحمل معنى الرب على معنى الإلٰه فيكون بمعنى المعبود.

وهذا ما فسره به ابن جرير حيث يقول في تفسير قوله تعالى: ﴿أَن تَتَّخِذُواْ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ أَرْبَابًاۗ﴾ [آل عمران: ٨٠]: «يعني بذلك آلهة يعبدون من دون الله»(٣).

ويؤيد هذا ما رواه ابن إسحاق عن ابن عباس ﵄ قال: قال أبو رافع القرظي ـ حين اجتمعت الأحبار من اليهود والنصارى، من أهل نجران، عند رسول الله ﷺ، ودعاهم إلى الإسلام ـ: «أتريد يا محمد أن نعبدك كما تعبد النصارى عيسى ابن مريم؟»، فقال رجل من أهل نجران نصراني يقال له الرئيس: أوَ ذاك تريد منا يا محمد، وإليه تدعونا؟ أو كما قال، فقال رسول الله ﷺ: «**معاذ الله أن نعبد غير الله، أو أن نأمر بعبادة غيره، ما بذلك بعثني، ولا بذلك أمرني**» أو كما قال رسول الله ﷺ، فأنزل الله ﷻ في ذلك من قوله: ﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ

---

(١) مقالات الدجوي ١/ ٢٥٠، وانظر: صلح الإخوان، ص١٢٥ (عن: جهود علماء الحنفيّة ١/ ٢٤٢ ودعاوى المناوئين، ص٣٣١).

(٢) انظر: صيانة الإنسان.

(٣) جامع البيان ٣/ ٣٢٧.

أَن يُؤْتِيَهُ اللَّهُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحُكْمَ وَٱلنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُواْ عِبَادًا لِّي مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلَٰكِن كُونُواْ رَبَّٰنِيِّـۧنَ بِمَا كُنتُمْ تُعَلِّمُونَ ٱلْكِتَٰبَ وَبِمَا كُنتُمْ تَدْرُسُونَ ﴿٧٩﴾ وَلَا يَأْمُرَكُمْ أَن تَتَّخِذُواْ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ أَرْبَابًا أَيَأْمُرُكُم بِٱلْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴿٨٠﴾﴾ [آل عمران: ٧٩، ٨٠][١].

وعندما أخرج الكلاميون توحيد الألوهية من حقيقة التوحيد تحيّروا في الآيات الكثيرة التي تصف المشركين بأنهم الذين عبدوا غير الله تعالى، وتجعل حقيقة التوحيد إفراد العبادة لله وحده، والشرك صرف العبادة لغيره، فحاولوا التوفيق بين هذه الآيات وبين رأيهم فزعموا أن العبادة لا تكون عبادة إلّا إذا تضمنت اعتقاد الربوبيّة لمن صرفت له، وإلا فليست عبادة حتى ولو جمعت الذل والخضوع والمحبة والتأله.

وفي ذلك يقول القضاعي: «إن مسمى العبادة شرعاً لا يدخل فيه شيء من التوسل والاستغاثة وغيرهما بل لا يشتبه بالعبادة أصلاً، فإن كل ما يدل على التعظيم لا يكون من العبادة إلّا إذا اقترن به اعتقاد الربوبيّة لذلك المعظَّم؛ أو صفة من صفاتها الخاصة بها»[٢].

وكذلك يقول: «إن الدعاء بمعنى النداء إن كان لمن لا يعتقده رباً فليس من العبادة في شيء. . .، وإن اعتقد ربوبيته أو استقلاله بالنفع والضر، أو شفاعته عند الله بغير إذن الله، فهو عبادة لذلك المدعوّ، وقد يطلق الدعاء على العبادة. وقد علمت أن معناها: الخضوع التام لمن يعتقد فيه الربوبيّة أو خاصة من خواصها»[٣].

وقد ذكر محمد بن عبد المجيد تعريف العبادة فقال: «فالعبادة شرعاً غاية الذل والخضوع لمن يعتقد له الخاضع بعض صفات الربوبيّة، كما ينبئ عنه مواقع استعمالها في الشرع. فغاية الخضوع لا تكون عبادة بمجردها، بل حتى تكون على وجه خاص، وهو اعتقاد الخاضع ثبوت صفة من صفات الربوبيّة للمخضوع له»[٤].

---

(١) تفسير القرآن العظيم ٢/ ٥٤، وقد نقل ابن كثير إسناد ابن إسحاق.

(٢) البراهين الساطعة، ص٣٨١، ٣٨٨، ٣٨٩، ٣٩٠ (عن: جهود علماء الحنفية ١/ ٢٩٠)، وانظر: التوسل بالنبي وجهلة الوهابيين، ص٢٠ ـ ٢٠ ـ ٢٤، الدرر السنية، ص٣٤.

(٣) المرجع السابق

(٤) الرد على بعض المبتدعة من الطائفة الوهابيّة، ص١٠ (عن: دعاوى المناوئين، ص٣٣٤).

وهذا التعريف للعبادة لم يسبقهم إليه أحد، وإنما حملهم على هذا إصرارهم على أنّ توحيد الألوهية لا معنى له سوى توحيد الربوبيّة ويدل على بطلان تعريفهم للعبادة أنه مخالف للنصوص الشرعيّة حيث قال رسول الله ﷺ: «**تعس عبد الدينار، تعس عبد الدرهم تعس عبد الخميصة، تعس عبد الخميلة، تعس وانتكس وإذا شيك فلا انتقش**»[١]. فهذا الحديث يدل على أن الإنسان يمكن أن يعبد الدرهم والدينار وحينئذٍ يكون له عبداً مع أنا نجزم أن من يحصل منه ذلك لا يعتقد الربوبيّة للدرهم والدينار.

وكذلك يرد تعريفهم للعبادة حديث أبي رجاء العطاردي يقول: «كنّا نعبد الحجر، فإذا وجدنا حجراً هو أخير ألقيناه وأخذنا الآخر، فإذا لم نجد حجراً جمعنا جثوة من تراب ثم جئنا بالشاة فحلبناها عليه، ثم طفنا به»[٢].

ولا يمكن لعاقلٍ أن يظن أنهم يعبدون الحجارة لاعتقادهم أنها تخلق وترزق ونحو ذلك من صفات الرّبوبيّة.

وهل يتصور أن يتبدل الخالق ومن له صفات الربوبيّة وذلك أنهم إذا لم يجدوا الحجارة عبدوا الكومة من التراب.

والحقيقة أنّ دلالة هذا النص على بطلان تعريفهم للعبادة ضرورية لا يمكن دفعها بحالٍ.

ومما يدل على فساد تعريفهم للعبادة قوله تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ﴾ [الجاثية: ٢٣]، وقوله تعالى: ﴿أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَٰبَنِىٓ ءَادَمَ أَن لَّا تَعْبُدُوا۟ ٱلشَّيْطَٰنَ ۖ إِنَّهُۥ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴿٦٠﴾﴾ [يس: ٦٠] فإنه لا يراد بهما أن لا تعتقدوا أن للهوى والشيطان صفة من صفات الربوبيّة؛ لأنه لا يوجد من يزعم ذلك، كما أن الهوى لا ينسب له شيء من صفات الربوبيّة في العادة.

كما أنّ من المحقق أن المشركين يعبدون غير الله تعالى مع أنهم لا يعتقدون في معبوداتهم الربوبيّة فقد كانوا يعبدون الصالحين والملائكة ليقربوهم إلى الله زلفى.

---

(١) رواه البخاري، كتاب الجهاد، باب الحراسة في الغزو في سبيل الله، ورقمه (٢٨٨٦)، وانظر أيضاً: ٢٨٨٧، ٦٤٣٥، عن أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) رواه البخاري، كتاب المغازي، باب وفد بني حنيفة، برقم (٤٣٧٦)، الفتح ٨/ ٩٠.

وكذلك يدل على بطلان تعريفهم مخالفته للغة حيث لم يرد في لغة العرب تقييد العبادة بأنها التي تكون خاصة لمن يعتقد فيه الربوبيّة، والأصل هو أن يبقى اللفظ على مدلوله اللغوي إلّا إذا ثبت تغييره في الشرع، ولفظ العبادة لم يرد في الشرع أنه محصور فيمن يعتقد فيه الربوبيّة، بل ورد ما يخالفه.

وبسبب رد توحيد الألوهيّة إلى توحيد الربوبيّة، وحصر العبادة فيمن يعتقد فيه الربوبيّة ظن أهل الكلام المتأخرون أن المشركين قد وقعوا في الشرك في الربوبيّة، وأنه لذلك وصفوا بالشرك.

وفي هذا يقول القباني: «فهل سمعت عن أحد من المستغيثين أنه يعتقد في الرسول ﷺ أو في الولي المستغاث به أنه إلٰه مع الله تعالى يضر وينفع ويشفع بذاته كما يعتقد المشركون فيمن عبدوه»[(١)].

وكذلك يقول محمد عبد المجيد: «إنما كفر أهل الجاهلية بعبادة الأصنام لتضمنها اعتقادهم ثبوت شيء من صفات الربوبيّة لها»[(٢)].

وقد حشد أهل الكلام المتأخرون ما يستطيعون من الشبه التي يتصورون أنها تدل على أن المشركين أشركوا في الربوبيّة وسأذكر بعض هذه الشبه حتى يتبيّن حقيقة قولهم.

الشبهة الأولى: استدلوا بقوله تعالى: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ﴾ الآية [البقرة: ٢٨]، وبقوله تعالى: ﴿وَهُمْ يَكْفُرُونَ بِٱلرَّحْمَٰنِ﴾ [الرعد: ٣٠] وبقوله تعالى: ﴿أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْأَرْضَ فِى يَوْمَيْنِ﴾ [فصلت: ٩]، وبقوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱسْجُدُوا۟ لِلرَّحْمَٰنِ قَالُوا۟ وَمَا ٱلرَّحْمَٰنُ أَنَسْجُدُ لِمَا تَأْمُرُنَا وَزَادَهُمْ نُفُورًا ۩ ﴿٦٠﴾﴾ [الفرقان: ٦٠]، على أن المشركين ينكرون انفراد الله تعالى بالخلق والربوبيّة، وأنهم يشركون مع الله تعالى في الخالقية، فهذه الآيات جميعاً مؤداها واحد ـ عندهم ـ[(٣)].

والجواب على ذلك: أن المراد بالكفر هنا جحود حقّ من حقوق الله تعالى

(١) فصل الخطاب في رد ضلالات ابن عبد الوهاب، ص٦١.
(٢) الرد على بعض المبتدعة من الطائفة الوهابيّة، ص١١ (عن: دعاوى المناوئين، ص١٩٥).
(٣) انظر المقدمة للجاجروي، ص٨٣، ومقالات الدجوي ١/ ٢٥٠، وصلح الإخوان ١٢٤ (عن: جهود علماء الحنفية ١/ ٢٤٨).

وهو إفراده بالعبادة، ويدل على ذلك الآيات الكثيرة التي تثبت إقرار المشركين بأن الله تعالى هو الخالق المدبّر الرب وحده.

والكفر هنا يحتمل أن يكون كفر النعمة، أو الكفر بجحد توحيد الربوبيّة أو بجحد توحيد الألوهيّة، فتحديد هؤلاء لاحتمال واحد وهو أنهم يجحدون الربوبيّة تحكم بغير دليل، وقولنا بأن المراد به جحد الألوهيّة يدل عليه وجود الآيات الدالة على إقرار المشركين بالربوبيّة. فمعنى ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ﴾؛ أي: كيف تعبدون معه غيره[1]، وهذا نفسه هو معنى ﴿أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْأَرْضَ فِى يَوْمَيْنِ﴾[2]. أما قوله: ﴿وَهُمْ يَكْفُرُونَ بِٱلرَّحْمَٰنِ﴾ [الرعد: ٣٠]، وقوله: ﴿قَالُوا۟ وَمَا ٱلرَّحْمَٰنُ﴾ [الفرقان: ٦٠] فإنها لا تدل على إنكارهم للربوبيّة لأنهم ما كانوا يكفرون ببقيّة أسماء الله تعالى، كما يدل عليه ـ مثلاً ـ قوله تعالى: ﴿تَٱللَّهِ إِن كُنَّا لَفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴿٩٧﴾ إِذْ نُسَوِّيكُم بِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٩٨﴾﴾ [الشعراء: ٩٧، ٩٨]. والإنكار في الآيتين السابقتين كان لاسم الله تعالى: «الرحمٰن» كما يدل على ذلك ما رواه البخاري في «صحيحه» بسنده عن المسور بن مخرمة ومروان ـ في قصة الصلح في الحديبية ـ وفيه: «فجاء سهيل بن عمرو فقال: هات أكتب بيننا وبينكم كتاباً. فدعا النبي ﷺ الكاتب، فقال النبي ﷺ: «**بسم الله الرحمٰن الرحيم**» فقال سهيل: أما الرحمٰن فوالله ما أدري ما هي، ولكن أكتب «باسمك اللَّهُمَّ. . . إلخ»[3] ولكن، هل كان هذا الإنكار جهلاً أم جحوداً؟».

والظاهر ـ والله أعلم ـ أنه إنكار جحود، فقد قال الله تعالى عنهم: ﴿وَقَالُوا۟ لَوْ شَآءَ ٱلرَّحْمَٰنُ مَا عَبَدْنَٰهُم مَّا لَهُم﴾ [الزخرف: ٢٠]، وقال سلامة بن جندب الطهوي:

عجلتم علينا إذ عجلنا عليكم ... وما يشأ الرحمٰن يعقد ويطلق[4]

وعلى هذا فلا يصح استدلالهم، ولا توصل دلالته إلى المطلوب.

الشبهة الثانية: وكذلك استدلوا بقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ مَا هِىَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا

---

(١) انظر: تفسير القرآن العظيم ١/ ٩٦ ط. الشعب.

(٢) انظر: جامع البيان ١/ ٤٤.

(٣) الصحيح، كتاب الشروط، باب الشروط في الجهاد، والمصالحة مع أهل الحرب وكتابة الشروط، رقم (٢٧٣١، ٢٧٣٢)، الفتح ٥/ ٣٣١.

(٤) هذا ما اختاره ابن جرير وردّ بشدة على من زعم أن العرب لم تعرف الرحمٰن، انظر: جامع البيان ١/ ٤٤.

نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُ﴾ [الجاثية: ٢٤] حيث قالوا: إن المشركين كانوا ذريّة منكرين للخالق[١].

والجواب على ذلك من وجهين:

الأول: إذا كان المراد بإنكار الخالق إنكار وجوده، فإنّ هذا من أبطل الباطل وأمحل المحال؛ لأن العرب كانت تحلف بالله، وتجعل له نصيباً من النذر، وكانت تحجّ وتعظّم البيت، وهذا أمر واضح في سير العرب وأخبارهم، فإذا كانوا ينكرون وجود الله تعالى فإلى مَنْ يحجون وبيت مَنْ يعظمون؟[٢].

وإذا كان المراد بإنكار الخالق؛ أي: إنكار وحدانية الخالق في الخلق فإن الآية لا تدل عليه؛ لأن الآية فيها إنكار عام وليس فيها نسبة الخلق إلى الله تعالى مع غيره. وهؤلاء تناقضوا فتارة يذكرون أن المشركين ينكرون وجود الله، وتارة يقولون إنهم يثبتون وجوده ويشركون في ربوبيته وهذا هو المشهور عنهم[٣].

وقد بيَّن الألوسي معنى الآية فقال: «وإسنادهم الإهلاك إلى الدهر إنكار منهم لملك الموت، وقبضه الأرواح بأمر الله ﷻ، وكانوا يسندون الحوادث مطلقاً إليه لجهلهم أنها مقدرة من عند الله، وأشعارهم لذلك مملوءة من شكوى الدهر، وهؤلاء معترفون بوجود الله فهم غير الدهرية، فإنهم (أي: الدهرية) مع إسنادهم الحوادث إلى الدهر لا يقولون بوجود الله ﷻ عما يقولون علواً كبيراً، والكل يقول باستقلال الدهر بالتأثير»[٤].

الثاني: أن يقال: هذا اعتقاد بعض الجاهليّة، وهم قلة، والأكثر معترفون بوجود الله وربوبيته[٥].

الشبهة الثالثة: وكذلك استدلوا بقوله تعالى: ﴿تَٱللَّهِ إِن كُنَّا لَفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴿٩٧﴾ إِذْ نُسَوِّيكُم بِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٩٨﴾﴾ [الشعراء: ٩٧، ٩٨]، وبقوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱلَّذِينَ

---

(١) انظر: التوسل بالنبي وجهلة الوهابين، ص٣٠.

(٢) انظر في إبطال الزعم بأن المشركين ينكرون وجود الله تعالى: الفصل الحاسم، ص٢٩ وما بعدها.

(٣) انظر: الفصل الحاسم، ص٢٩.

(٤) روح المعاني ٢٥/١٥٣.

(٥) انظر: الملل والنحل ٢/٥٨٢ ـ ٥٨٣.

كَفَرُواْ بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ ﴿١﴾﴾ [الأنعام: ١]. وقد قرر الدجوي شبهتهم فقال: «أنظر إلى قولهم، فهم سووا آلهتهم بالله في جعلهم أرباباً كما هو ظاهر لغير المتعسف»[(١)].

والحق أنه ليس لهم حجة في هاتين الآيتين لأن التسوية والعدل فيهما المراد به: في إفراد الله بالعبادة، يقول ابن جرير: «يقول الغاوون للذين يعبدونهم من دون الله: تالله إن كنا لفي ذهاب عن الحق، حيث نعدلكم برب العالمين فنعبدكم من دونه»[(٢)].

ويقول أيضاً: «(يعدلون) يجعلون له شريكاً في عبادتهم إياه، فيعبدون معه الآلهة والأنداد والأصنام والأوثان، وليس منها شيء شركه في خلق شيء من ذلك، ولا في إنعامه عليهم بما أنعم به عليهم، بل هو المنفرد بذلك كله، وهم يشركون في عبادتهم إياه غيره. فسبحان الله ما أبلغها من حجة، وأوجزها من عِظة، لمن فكر فيها بعقل، وتدبرها بفهم»[(٣)].

والتسوية في الآية لا تدل على التسوية من كل وجه، فإذا قيل: تساوى الرجلان، أو سويت بينهما أو سويت هذا بذاك لم يدل على التسوية المطلقة التامة من كل وجه. وهذا أمر معروف من اللغة.

ولو فرضنا جدلاً أن الآية تدل على تسوية المشركين الأصنام بالله في كل الأحكام، فإن الأخبار الدالة على أنهم يؤمنون بأنه خالق كل شيء، وبأنه المتصرف المطلق مثل قوله تعالى: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ﴾ [الزمر: ٣]، وقوله تعالى: ﴿وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَٰٓؤُلَآءِ شُفَعَٰٓؤُنَا عِندَ ٱللَّهِۚ قُلْ أَتُنَبِّـُٔونَ ٱللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِي ٱلْأَرْضِۚ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿١٨﴾﴾ [يونس: ١٨] ونحوها يمكن أن تخصص التسوية المطلقة ببعض الأحكام دون بعض[(٤)].

الشبهة الرابعة: وقد استدلوا بقوله تعالى: ﴿فَلَا تَجْعَلُواْ لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ

---

(١) مقالات الدجوي ١/ ١٥٠ ـ ١٥١، ١٥٤ (عن: جهود علماء الحنفية ١/ ٢٥١).
(٢) جامع البيان ٩/ ٤٥٥ ـ ٤٥٦.
(٣) جامع البيان ٥/ ١٤٤.
(٤) انظر: الفصل الحاسم، ص٤٠ ـ ٤١.

تَعۡلَمُونَ ﴿٢٢﴾﴾ [البقرة: ٢٢]. على أن المشركين جعلوا أصنامهم شركاء لله في الربوبيّة حيث يقول الطباطباني: «ثم إنه سبحانه حكم بشركهم لاتخاذهم تلك الأصنام شريكاً لله في الخلق وتدبير العالم وجوزوا عبادتها خلافاً لله تعالى... (ثم استدل بهذه الآية)». ثم قال: «وأين هذا ممن لا يعتقد في الأنبياء والصلحاء الخلق والتدبير ولا يعتقد عبادتهم»(١).

ووجه دلالة هذه الآية عندهم ـ مثل وجه دلالة الآيات قبلها ـ؛ لأن الندّ معناه المشارك للشيء في جوهره(٢). وأخص وصف للإلٰه عندهم هو قدرته على الخلق، فالندية تقتضي المشاركة في الخلق.

ونحن نقول إن المراد بالندية هنا الندية في العبادة لا في الربوبيّة بدليل إقرار المشاركين بربوبيّة الله تعالى.

وقد بيّن ذلك العلامة محمود شكري الألوسي إذ يقول: «فالمشركون كانوا مشبهة يشبهون آلهتهم بالله تعالى في الإلٰهية، وحيث غلوا في تعظيمهم وحبهم، وإن لم يشبهوهم بالله تعالى في كل وجه؛ فكل مشرك مشبّه. وهذا التشبيه هو أصل عبادة الأصنام عند المشركين المشبهين العادلين بالله غيره. قال تعالى: ﴿فَلَا تَجۡعَلُواْ لِلَّهِ أَندَادٗا وَأَنتُمۡ تَعۡلَمُونَ ﴿٢٢﴾﴾ [البقرة: ٢٢]، وقال تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَندَادٗا يُحِبُّونَهُمۡ كَحُبِّ ٱللَّهِۖ﴾ [البقرة: ١٦٥]، فهؤلاء جعلوا المخلوق مثلاً للخالق. والند: الشبيه؛ ويقال: فلان ند فلان، وندّ وندّه؛ أي: شبهه ومثله.

ومنه قول حسان:

أتهجوه ولست له بند فشركما لخيركما الفداء

وقال جرير:

أتيتم تجعلون إليّ نداً وهل تيم لذي حسب نديد

فتبيَّن أن المشبهة هم الذين يشبهون المخلوق بالخالق في العبادة والتعظيم والخضوع والحلف به والنذر له والسجود له والعكوف عند بيته، وحلق الرأس له والاستعانة به والتشريك بينه وبين الله تعالى في قولهم: ليس إلا الله وأنت، وأنا

(١) البراهين الجليّة، ص٣٢ ـ ٣٣ (عن جهود الحنفيّة ١/٢٥٣).

(٢) انظر: المفردات، للراغب الأصفهاني، ص٧٩٦.

متكل على الله وعليك، وأنا في حسب الله وحسبك، وما شاء الله وشئت، وهذا لله ولك، وأمثال ذلك، فهؤلاء المشبهة»[(١)].

الشبهة الخامسة: وكذا استدلوا بقوله تعالى: ﴿وَجَعَلُوا۟ لِلَّهِ مِمَّا ذَرَأَ مِنَ ٱلْحَرْثِ وَٱلْأَنْعَـٰمِ نَصِيبًا فَقَالُوا۟ هَـٰذَا لِلَّهِ بِزَعْمِهِمْ وَهَـٰذَا لِشُرَكَآئِنَا ۖ فَمَا كَانَ لِشُرَكَآئِهِمْ فَلَا يَصِلُ إِلَى ٱللَّهِ ۖ وَمَا كَانَ لِلَّهِ فَهُوَ يَصِلُ إِلَىٰ شُرَكَآئِهِمْ ۗ سَآءَ مَا يَحْكُمُونَ ﴿١٣٦﴾﴾ [الأنعام: ١٣٦] على أن المشركين يشركون الآلهة مع الله في الربوبيّة ولهذا كان أنقص من آلهتهم في نفوسهم لأن ما لله يصل إلى الشركاء من غير عكس[(٢)].

ويمكن أن يجاب عن ذلك من وجهين:

الأول: أن يقال: ليس المراد بما جعلوا لشركائهم مما خلق الله تعالى من الحرث والأنعام أنهم خلقوا ذلك أو أنّ لهم حقّ التدبير والتأثير فيه، بل المراد أنهم سووا بين الله تعالى وآلهتهم في النذر الذي ينذرونه من الحرث والأنعام.

قال ابن عباس رضي الله عنه: «كانوا إذا أدخلوا الطعام فجعلوه حزماً، جعلوا منها لله سهماً، وسهماً لآلهتهم. وكان إذا هبت الريح من نحو الذي جعلوه لآلهتهم إلى الذي جعلوه لله، ردوه إلى الذي جعلوه لآلهتهم، وإذا هبت الريح من نحو الذي جعلوه لله إلى الذي جعلوه لآلهتهم، أقرّوه ولم يردوه. فذلك قوله: ﴿سَآءَ مَا يَحْكُمُونَ ﴿٥٩﴾﴾»[(٣)].

الثاني: أن السبب الداعي لهم على أن يجعلوا ما كان لله فيصل إلى الشركاء، وما كان للشركاء فلا يصل إلى الله هو أنهم قالوا: إن الله غني فلا يضيره أن نصرف ما نذرناه له إلى الشركاء لأنهم فقراء، وأما نذر الشركاء فلا يصرفونه للحجة نفسها[(٤)]. فليس المراد أنهم انتقصوا الله تعالى بتعظيم الآلهة عليه ـ كما تقدم ـ.

---

(١) بلوغ الأرب ٢/٢١٨ ـ ٢٢٠.

(٢) انظر: مقالات الدجوي ١/٢٥٣، مفاهيم يجب أن تصحح، ص٢٧، (عن: جهود علماء الحنفيّة ١/٢٥٦ ـ ٢٥٧).

(٣) رواه ابن جرير في جامع البيان ٥/٣٥٠.

(٤) ويدل على هذا أثر ابن عباس رضي الله عنه عند ابن جرير في الجامع ٥/٣٥٠. وانظر: الفصل الحاسم، ص٤٣.

وشُبه متأخري أهل الكلام في حقيقة شرك المشركين كثيرة، والمقصود بيان مذهبهم في ذلك، واستقصاء شبهاتهم تراجع في مظانها[١].

وبهذا تكون حجج الكلاميين المتأخرين ساقطة وغير صحيحة، وإنما دعاهم لكل هذا التعسف وليّ أعناق النصوص: الإرجاء والانحراف في تفسير مفهوم الإلٰه.

المطلب الثاني

إخراج الشرك العملي من حقيقة الشرك

تبيَّن لنا فيما سبق أن إهمال المتكلمين لتوحيد الألوهية نتج عنه حصر حقيقة التوحيد في توحيد الربوبيّة فقط، وأما توحيد الألوهيّة فقد أُلغي مفهومه برده إلى توحيد الربوبيّة.

أما في هذا المطلب فإننا سنبين أثراً آخرَ من آثار الإهمال لتوحيد الألوهيّة وهو إخراجهم للشرك العملي من حقيقة الشرك، حيث إنهم لا يعتبرون الاستغاثة والاستعانة بغير الله فيما لا يقدر عليه إلّا الله، وكذا الذبح والنذر والطواف بالقبور شركاً إلّا إذا تضمن اعتقاد ربوبيّة من صرفت له.

فكل الأعمال القلبيّة والظاهريّة إذا صرفت لغير الله تعالى لا تعتبر ـ عندهم ـ شركاً إلا إذا تضمنت اعتقاد الربوبيّة لغير الله.

ومنشأ ربط الشرك باعتقاد الربوبيّة لغير الله تعالى هو أنهم يعتبرون حقيقة التوحيد لا توحيد الربوبيّة.

وهذه النتيجة طبيعيّة لمن حصر التوحيد في توحيد الربوبيّة إذ الشرك نقيض التوحيد، لكنّ هذه النتيجة خطيرة، حيث اعتبروا من ارتد بسبب الشرك العملي مسلماً.

وعندما نتابع حقيقة الشرك عندهم نجدهم كما سبق يربطون الشرك بالاعتقاد القلبي الذي هو مناط التوحيد والإيمان، فيقول دحلان: «فالذي يوقع في الإشراك هو اعتقاد ألوهيّة غير الله سبحانه، أو اعتقاد التأثير لغير الله»[٢].

---

(١) انظر: الفصل الحاسم بين الوهابيين ومخالفيهم، ص٢٨ ـ ٤٦. ودعاوى المناوئين، ص١٩٥، ٣٢٩ وما بعدها، وجهود علماء الحنفيّة ١/ ٢٤٥ ـ ٢٨٦.

(٢) الدرر السنيّة، ص٣٤، وانظر: سعادة الدارين ١/ ١٥١.

ولا بد أن تلاحظ وأنت تقرأ هذا النص أن الألوهيّة هي الربوبيّة بعينها عند دحلان وأمثاله.

كما يقول ابن عفالق: «فاجتمعت الأمة على أن الذبح والنذر لغير الله حرام، ومن فعلها فهو عاصٍ لله ولرسوله... والذي منع العلماء من تكفيرهم أنهم لم يفعلوا ذلك باعتقاد أنها أنداد لله»(١).

وكذلك يربط الدجوي كفر المستغيث بغير الله باعتقاده الاستقلال عن الله حيث يقول: «فالمستغيث لا يعتقد أن المستغاث به من الخلق مستقل في أمر من الأمور غير مستمد من الله تعالى، أمر راجع إليه، وذلك شيء مفروغ منه، ولا فرق في ذلك بين الأحياء والأموات، فإن الله خالق كل شيء»(٢).

ويعتذر النبهاني عن العوام الذين وقعوا في الشرك بأنهم لا يعتقدون الفعل لغير الله تعالى حيث يقول: «وأنت إذا نظرت إلى كل فرد من أفراد المسلمين عامتهم وخاصتهم لا تجد في نفس أحد منهم غير مجرد التقرب إلى الله لقضاء حاجاتهم الدنيويّة والأخرويّة بالاستغاثات. مع علمهم بأن الله هو الفعال المطلق المستحقّ للتعظيم بالأصالة وحده لا شريك له»(٣).

وإذا جئنا إلى أحد المعاصرين منهم وهو محمد علوي مالكي نجده يصرح بأن الإقرار بالخلق والإيجاد مانع من تكفير المستغيث بغير الله إذ يقول: «ولا يكفر المستغيث إلّا إذا اعتقد الخلق والإيجاد لغير الله»(٤).

كما يقول ـ أيضاً ـ: «الاعتقاد الصحيح أن الخالق للعباد وأفعالهم هو الله وحده فهو الخالق للعباد وأفعالهم، لا تأثير لأحد سواه، لا لحيّ ولا لميت، فهذا الاعتقاد هو التوحيد المحض، بخلاف ما لو اعتقد غير هذا فإنه يقع في الشرك»(٥).

وبعد حصر الشرك في الشرك في الربوبيّة فقط، أصبح من الطبيعي أن يرى

---

(١) جواب ابن عفالق على رسالة ابن معمر ق٦٠ (عن: دعاوى المناوئين، ص١٩٧).
(٢) المقالات الوفيّة، ص٢٢٣، ٢٢٤ (عن دعاوى المناوئين، ص٣٥٥).
(٣) شواهد الحق، ص١١٦ باختصار.
(٤) مفاهيم يجب أن تصحح، ص١٥.
(٥) المصدر السابق، ص١٦.

علوي الحداد وغيره أن الاستغاثة بالأنبياء والصالحين والملائكة، وكذا الذبح والنذر لهم من محبتهم وإكرامهم، ومحبة الأنبياء والصالحين والملائكة وإكرامهم واجب شرعي.

كما أن علوي الحداد يرى أن دعوة التوحيد الصحيحة أثرت على العوام حتى أصبحوا يعتقدون أن الاستغاثة بغير الله شرك وهذا يعتبره من الثلم في الدين، ويرى أن من مصلحة الدين أن يُظهر العلماء الاستغاثة ليردوا العامة إليها فيقول: «وينبغي اليوم في هذا الوقت من الحوادث التي حدثت في الثلم في الدين باعتقاد العامة قول البدعي أن الاستغاثة شرك، فالعالم والمقتدي به»[(١)].

وإن الباحث ليقف مندهشاً من آثار إهمال توحيد الألوهيّة، حيث أصبح الشرك ـ عندهم ـ من التوحيد، وإنكاره ثلم في الدين، كما أنه ينبغي على العالم أن يشرك ليرد الناس إلى الدين.

أيّ فهم للإسلام وللإيمان عند الحداد وأمثاله بعد الكلام السابق؟ لقد أثّر منهج أهل الكلام عندما أهمل توحيد الألوهيّة إلى درجة تسويغ الشرك باسم التوحيد وكذا الدعوة إلى الشرك ومحاولة إدخال أكبر عدد فيه عند هؤلاء.

أما الطباطبائي فقد نسب إلى الأنبياء الشرك حيث زعم أن الأنبياء استعانوا بغير الله تعالى فقال: «فالأنبياء مع أنهم معصومون، استعانوا بغير الله تعالى، حتى نزل في حقّ محمد ﷺ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ حَسْبُكَ ٱللَّهُ وَمَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٦٤﴾﴾ [الأنفال: ٦٤] فكيف تنكر الوهابيّة جواز الاستمداد بالمخلوق»[(٢)].

ونلاحظ أنه فهم من الآية أن الله تعالى حسب للنبي ﷺ، وكذلك المؤمنين حسب له أيضاً. وهذا الفهم السقيم للآية الكريمة أوصله إلى هذه النتيجة المنحرفة. والفهم الصحيح للآية هو أن الله تعالى حسب للنبي ﷺ وكذلك حسب للمؤمنين فإن الواو في قوله: ﴿وَمَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٦٤﴾﴾ هي واو «مع» وتكون «من» في محل نصب، وحسب بمعنى كافيك أي: الله يكفيك ويكفي من اتبعك، كما تقول العرب: حسبك وزيداً درهم قال الشاعر:

إذا كانت الهيجاء وانشقت العصا فحسبك والضحاك سيف مهند

---

(١) مصباح الظلام، ص٦٠.

(٢) البراهين الجليّة، ص٣٣، ٣٤ (عن: دعاوى المناوئين، ص٣٥٣).

فإن «الحسب» و«الكفاية» لله وحده، كالتوكل والتقوى والعبادة كما قال تعالى: ﴿وَإِن يُرِيدُوٓاْ أَن يَخۡدَعُوكَ فَإِنَّ حَسۡبَكَ ٱللَّهُۚ هُوَ ٱلَّذِيٓ أَيَّدَكَ بِنَصۡرِهِۦ وَبِٱلۡمُؤۡمِنِينَ ٦٢﴾ [الأنفال: ٦٢].

ففرَّق بين الحسب والتأييد، فجعل الحسب لله وحده، وجعل التأييد له بنصره وبالمؤمنين[١].

ونظير هذه الآية قوله تعالى: ﴿وَلَوۡ أَنَّهُمۡ رَضُواْ مَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَقَالُواْ حَسۡبُنَا ٱللَّهُ سَيُؤۡتِينَا ٱللَّهُ مِن فَضۡلِهِۦ وَرَسُولُهُۥٓ إِنَّآ إِلَى ٱللَّهِ رَٰغِبُونَ ٥٩﴾ [التوبة: ٥٩].

«فتأمل كيف جعل الإيتاء لله ولرسوله، كما قال تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمۡ عَنۡهُ فَٱنتَهُواْۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۖ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلۡعِقَابِ ٧﴾ [الحشر: ٧]، وجعل الحسب له وحده، فلم يقل: وقالوا حسبنا الله ورسوله، بل جعله خالص حقه، كما قال تعالى: ﴿إِنَّآ إِلَى ٱللَّهِ رَٰغِبُونَ ٥٩﴾ [التوبة: ٥٩] ولم يقل: وإلى رسوله، بل جعل الرغبة إليه وحده، كما قال تعالى: ﴿فَإِذَا فَرَغۡتَ فَٱنصَبۡ ٧ وَإِلَىٰ رَبِّكَ فَٱرۡغَب ٨﴾ [الشرح: ٧، ٨] فالرغبة والتوكل والإنابة والحسب لله وحده، كما أن العبادة والتقوى، والسجود لله وحده، والنذر والحلف لا يكون إلا لله وحده سبحانه وتعالى.

ونظير هذا قوله تعالى: ﴿أَلَيۡسَ ٱللَّهُ بِكَافٍ عَبۡدَهُۥۖ﴾ [الزمر: ٣٦] فالحسب: هو الكافي، فأخبر سبحانه وتعالى أنه وحده كافٍ عبده، فكيف يجعل أتباعه مع الله في هذه الكفاية؟»[٢].

وبهذا نعلم فساد استدلال الطباطبائي بهذه الآية على ما يدعو إليه من الشرك.

وقد تقدم أن قول المتكلمين بعدم دخول توحيد الألوهية في حقيقة التوحيد أساسه الإرجاء والانحراف في مفهوم الإلٰه إلّا أن أهل الكلام المتأخرين ذكروا أدلة شرعيّة على ما صاروا إليه.

وكذلك حالهم هنا حيث إن أساس إخراج الشرك العملي من الشرك هو الإرجاء ومع هذا فقد دافع المتكلمون المتأخرون عن الممارسات الشركية دفاعاً

---

(١) انظر: زاد المعاد ١/ ٣٥ ـ ٣٦.

(٢) المصدر السابق ١/ ٣٦ ـ ٣٧.

مستميتاً وجمعوا كل ما يستطيعون من الشبه المضلة لذلك، وسنناقش أهم هذه الشبه فيما يأتي:

* شبهاتهم في تبرير الممارسات الشركيّة:

* **الشبهة الأولى**: أن من شهد لله تعالى بأنه وحده الخالق والرزاق والمدبّر، ثم طلب من الأنبياء والصالحين المدد والعون وكشف الضراء، فإنه لا يكون مشركاً؛ لأن للأنبياء والصالحين جاء عند الله تعالى، وإذا كان الأمر كذلك فإن الالتجاء إلى الأنبياء والصالحين ليس بشرك.

ونلاحظ أنّ هذه الشبهة مركبة من أمور متعددة وهي:

١ ـ أن التوحيد هو الشهادة لله تعالى بالربوبيّة.

٢ ـ أن الشرك هو الشرك في الربوبيّة.

٣ ـ أن صرف العبادة كالدعاء، والخوف والرجاء، والمحبة، والعبادات العملية المتعلقة بالجوارح لا تكون شركاً إذا لم يعتقد استقلاليّة المعبود بالربوبيّة. وهذه الشبهات الثلاث سبق الجواب عنها مفصلاً.

ويمكن أن نجيب على ما سبق بجواب مختصر نقول كما قال الشيخ محمد بن عبد الوهاب: «إن الذين قاتلهم رسول الله ﷺ مقرون بما ذكرت (يعني: الربوبيّة)، ومقرون بأن أوثانهم لا تدبِّر شيئاً، وإنما أرادوا الجاه والشفاعة، وأقرأ عليهم ما ذكر الله في كتابه ووضحه»[1].

* **الشبهة الثانية**: أنَّ المشركين كانوا يعبدون حجارة وخشباً، وينسبون لها التصريف والخلق، أما المتأخرون فإنهم يقصدون الأنبياء والصالحين ويستغيثون بهم ويذبحون وينذرون لهم ويطوفون بقبورهم لما لهم من الجاه عند الله تعالى.

ولا يستوي من يعبد الحجر الأصم ومن يقصد النبي والولي، كما لا يستوي من يعلم أنّ من يقصده لا يملك شيئاً من التدبير والتأثير، ومن يظن أن الأصنام تملك التدبير والتأثير استقلالاً[2].

---

(١) كشف الشبهات، ص٢٥.

(٢) انظر التوسل بالنبي وجهلة الوهابين، ص٣٧، ٥٤ ـ ٥٥، ٥٨، ٦١، ٦٥، ٩٢، وسعادة الدارين ١/٣٠٤ ـ ٣٠٧، وفصل الخطاب، ص١٢، ١٨، ٧٢، ٩١ ـ ٩٨، وشواهد الحق، ص١٥١ ـ ١٥٢، والدرر السنية، ص٤١، وكشف الارتياب، ص٢٩٣ ـ ٢٩٦.

وكذا نلاحظ أن هذه الشبهة مركبة من شبهتين:

إحداهما: أن المشركين يعتقدون أصنامهم أنها تملك شيئاً من الخلق والتدبير، وقد سبق مناقشة شبهاتهم في ذلك والرد عليها.

الثانية: أن المشركين يعبدون الأصنام المصنوعة من الحجارة والخشب، والمتأخرين يلتجئون إلى الصالحين، وهناك فرق بين الحجارة والصالحين.

والجواب عن هذه الشبهة من وجوه:

الأول: لا يصح القول بأن المشركين يعبدون حجارة وخشباً مصنوعاً لذاته، وإنما كانت الأصنام رمزاً يدل على الصالحين؛ الذين هم المعبودون في الحقيقة، وإنما جعلوا هذه الأصنام للتذكير بهم، وتكون قبلة للعابدين لهم كما أن الكعبة قبلة للمسلمين وليست معبودة في ذاتها.

وقد تقدم أن ودّاً وسواعاً ويغوث ويعوق ونسراً أصبحت في أحياء العرب بعد عبادة قوم نوح للتماثيل المصورة على أشكالهم، وهم في الأصل رجال صالحون من قوم نوح عليه السلام، وكذا الحال في اللات وغيره.

وعلى هذا فإنّ أصل عبادة المشركين كانت في تعظيم الصالحين لاعتقادهم أن لها جاهاً عند الله تعالى.

الثاني[1]: أن الله تعالى قد ذكر أوصاف العقلاء لآلهة المشركين، وعبّر عن آلهتهم بصيغة العاقل، فدل ذلك على أنهم ما كانوا يعبدون الحجارة والأخشاب لذاتها وإنما كانت العبادة في الحقيقة للصالحين فقال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَا يَخۡلُقُونَ شَيۡـٔٗا وَهُمۡ يُخۡلَقُونَ ۝٢٠ أَمۡوَٰتٌ غَيۡرُ أَحۡيَآءٖۖ وَمَا يَشۡعُرُونَ أَيَّانَ يُبۡعَثُونَ ۝٢١﴾ [النحل: ٢٠ ـ ٢١]، وقال تعالى: ﴿وَيَوۡمَ نَحۡشُرُهُمۡ جَمِيعٗا ثُمَّ نَقُولُ لِلَّذِينَ أَشۡرَكُواْ مَكَانَكُمۡ أَنتُمۡ وَشُرَكَآؤُكُمۡۚ فَزَيَّلۡنَا بَيۡنَهُمۡۖ وَقَالَ شُرَكَآؤُهُم مَّا كُنتُمۡ إِيَّانَا تَعۡبُدُونَ ۝٢٨ فَكَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدَۢا بَيۡنَنَا وَبَيۡنَكُمۡ إِن كُنَّا عَنۡ عِبَادَتِكُمۡ لَغَٰفِلِينَ ۝٢٩﴾ [يونس: ٢٨، ٢٩]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ عِبَادٌ أَمۡثَالُكُمۡۖ فَٱدۡعُوهُمۡ فَلۡيَسۡتَجِيبُواْ لَكُمۡ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ ۝١٩٤﴾ [الأعراف: ١٩٤]، وقال تعالى: ﴿أَفَحَسِبَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَن يَتَّخِذُواْ عِبَادِي مِن دُونِيٓ أَوۡلِيَآءَۚ﴾ [الكهف: ١٠٢].

---

(١) انظر: جهود علماء الحنفيّة ١/ ٤٩٩ ـ ٥٠٠.

وقال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِهِۦ مَا يَمْلِكُونَ مِن قِطْمِيرٍ ۝١٣ إِن تَدْعُوهُمْ لَا يَسْمَعُوا۟ دُعَآءَكُمْ وَلَوْ سَمِعُوا۟ مَا ٱسْتَجَابُوا۟ لَكُمْ ۖ وَيَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ يَكْفُرُونَ بِشِرْكِكُمْ ۚ﴾ [فاطر: ١٣، ١٤].

وقال ﷻ: ﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّن يَدْعُوا۟ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَن لَّا يَسْتَجِيبُ لَهُۥٓ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ وَهُمْ عَن دُعَآئِهِمْ غَٰفِلُونَ ۝٥ وَإِذَا حُشِرَ ٱلنَّاسُ كَانُوا۟ لَهُمْ أَعْدَآءً وَكَانُوا۟ بِعِبَادَتِهِمْ كَٰفِرِينَ ۝٦﴾ [الأحقاف: ٥، ٦].

وقال تبارك وتعالى: ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ ٱلْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُۥ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُۥٓ ۚ﴾ [الإسراء: ٥٧].

ولو أن آلهة المشركين حجارة وأخشاب لما صحّ التعبير عنها بصيغة العاقل، فلما جاء التعبير بالصيغة الدالة على العاقل دل ذلك على أن المعبودين في الحقيقة هم الصالحون.

ومما يؤكد ذلك أنه لا يتصور أن يطبق الجم الغفير من العقلاء على عبادة الأصنام والأخشاب لذاتها، وإن كان يوجد من بعض سفهائهم من يفعل ذلك.

يقول الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب: «فإنْ قيل: هؤلاء الآيات[(١)] نزلت فيمن يعبد الأصنام، كيف تجعلون الصالحين مثل الأصنام؟ أم كيف تجعلون الأنبياء أصناماً؟.

فجاوبه بما تقدم. فإنه إذا أقر أن الكفار يشهدون بالربوبيّة كلها لله، وأنهم ما أرادوا ممن قصدوه إلا الشفاعة، ولكن إذا أراد أن يفرق بين فعلهم وفعله بما ذكره فاذكر له أن الكفار منهم من يدعو الأصنام، ومنهم من يدعو الأولياء الذين قال الله فيهم: ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ ٱلْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ﴾ [الإسراء: ٥٧] ويدعون عيسى ابن مريم وأمه، وقد قال الله تعالى: ﴿مَّا ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ وَأُمُّهُۥ صِدِّيقَةٌ ۖ كَانَا يَأْكُلَانِ ٱلطَّعَامَ ۗ ٱنظُرْ كَيْفَ نُبَيِّنُ لَهُمُ ٱلْءَايَٰتِ ثُمَّ ٱنظُرْ أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ ۝٧٥ قُلْ أَتَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا ۚ وَٱللَّهُ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ۝٧٦﴾ [المائدة: ٧٥، ٧٦].

واذكر له قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ يَقُولُ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ أَهَٰٓؤُلَآءِ إِيَّاكُمْ كَانُوا۟

(١) المراد: الآيات في تقرير أن عبادة غير الله شرك.

يَعْبُدُونَ ﴿٤٠﴾ قَالُواْ سُبْحَٰنَكَ أَنتَ وَلِيُّنَا مِن دُونِهِمۖ بَلْ كَانُواْ يَعْبُدُونَ ٱلْجِنَّۖ أَكْثَرُهُم بِهِم مُّؤْمِنُونَ ﴿٤١﴾﴾ [سبأ: ٤٠، ٤١]، وقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ءَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَٰهَيْنِ مِن دُونِ ٱللَّهِۖ قَالَ سُبْحَٰنَكَ مَا يَكُونُ لِيٓ أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّۚ إِن كُنتُ قُلْتُهُۥ فَقَدْ عَلِمْتَهُۥۚ تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَآ أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَۚ إِنَّكَ أَنتَ عَلَّٰمُ ٱلْغُيُوبِ ﴿١١٦﴾﴾ [المائدة: ١١٦].

فقل له: أعرفت أن الله كفر من قصد الأصنام، وكفر ـ أيضاً ـ من قصد الصالحين وقاتلهم رسول الله ﷺ؟»[1].

الثالث: أنه لو كان المشركون يعبدون الحجارة لذاتها، فإنّ عبادة الصالحين من دون الله شرك ـ أيضاً ـ؛ لأن الشرك هو صرف العبادة لغير الله تعالى سواء كانت لحجارة أو لرجلٍ صالح.

و«لا شك أن من اعتقد في ميت من الأموات، أو حي من الأحياء أنه يضره أو ينفعه إما استقلالاً أو مع الله تعالى، وناداه أو توجه إليه، أو استغاث به في أمر من الأمور التي لا يقدر عليها المخلوق فلم يخلص التوحيد لله، ولا أفرده بالعبادة، إذ الدعاء يطلب وصول الخير إليه ودفع الضر عنه هو نوع من أنواع العبادة ولا فرق بين أن يكون هذا المدعو من دون الله أو معه حجراً أو ملكاً أو شيطاناً كما كان يفعل ذلك أهل الجاهلية وبين أن يكون إنساناً من الأحياء أو الأموات كما يفعله الآن كثير من المسلمين، وكل عالم يعلم هذا ويُقِر به، فإن العلة واحدة، وعبادة غير الله تعالى وتشريك غيره معه يكون للحيوان كما يكون للجماد، وللحي كما يكون للميت. فمن زعم أن ثمَّ فرقاً بين من اعتقد في وثن من الأوثان أنه يضر أو ينفع وبين من اعتقد في ميت من بني آدم أو حي منهم أنه يضر أو ينفع، أو يقدر على أمر لا يقدر عليه إلا الله تعالى، فقد غلط غلطاً بيّناً، وأقر على نفسه بجهل كثير. فإنّ الشرك هو دعاء غير الله في الأشياء التي تختص به أو اعتقاد القدرة لغيره فيما لا يقدر عليه سواه، أو التقرب إلى غيره بشيء مما لا يتقرب به إلا إليه. ومجرد تسمية المشركون لما جعلوه شريكاً بالصنم والوثن والإلٰه لغير الله زيادة على التسمية بالولي والقبر والمشهد كما يفعله

(١) كشف الشبهات، ص٢٥ ـ ٢٦. وشواهد الحق، ص١٥١ ـ ١٥٢، والدرر السنية، ص٤١، وكشف الارتياب، ص٢٩٣ ـ ٢٩٦.

كثير من المسلمين [لا يقتضي التفرقة في الحكم بين المتفقين في الاعتقاد][1] بل الحكم واحد إذا حصل لمن يعتقد في الولي والقبر ما كان يحصل لمن كان يعتقد في الصنم والوثن. إذ ليس الشرك هو مجرد إطلاق بعض الأسماء على بعض المسميات، بل الشرك هو أن يفعل لغير الله شيئاً مما يختص به سبحانه، سواء أطلق على ذلك الغير ما كانت تطلقه عليه الجاهلية أو أطلق عليه اسماً آخر، فلا اعتبار بالاسم فقط، ومن لم يعرف هذا فهو جاهل لا يستحق أن يخاطب بما يخاطب به أهل العلم.

وقد علم كل عالم أن عبادة الكفار للأصنام لم تكن إلا بتعظيمها، واعتقاد أنها تضر وتنفع، والاستغاثة بها عند الحاجة والتقرب لها في بعض الحاجات بجزء من أموالهم، وهذا كله قد وقع من المعتقدين في القبور، فإنهم قد عظموها إلى حدٍّ لا يكون إلا لله سبحانه[2].

فتبين من هذا أنه لا فرق بين شرك الجاهليّة وشرك عباد القبور، حتى لو اختلف الشريك المعبود مع الله تعالى أو من دونه.

وقد حاورهم الشيخ الإمام حواراً رائعاً حيث يقول: «فإن قال: الشرك عبادة الأصنام، ونحن لا نعبد الأصنام، فقل له: ما معنى عبادة الأصنام؟، أتظن أنهم يعتقدون أن تلك الأخشاب والحجارة تخلق وترزق، وتدبر أمر من دعاها؟ فهذا يكذبه القرآن.

وإن قال: هو من قصد خشبة، أو حجراً، أو بنية على قبر أو غيره، يدعون ذلك ويذبحون له، ويقولون إنه يقربنا إلى الله زلفى، ويدفع الله عنا ببركته أو يعطينا ببركته.

فقل: صدقت، وهذا هو فعلكم عند الأحجار والأبنية التي على القبور وغيرها.

فإذا أقرّ أن فعلهم هذا هو عبادة الأصنام، فهو المطلوب.

ويقال له أيضاً: قولك الشرك عبادة الأصنام، هل مرادك أن الشرك

---

(١) هذه زيادة يقتضيها السياق لعدم وجود الخبر لقوله: «ومجردُ تسمية المشركين...» وقد استفدتها من الشيخ محمد رشيد رضا وهو المعلق على الكتاب.

(٢) صيانة الإنسان، ص١٦٩ ـ ١٦٠.

مخصوص بهذا، وأن الاعتماد على الصالحين ودعائهم لا يدخل في ذلك؟.

فهذا يرده ما ذكر الله في كتابه من كفر من تعلق على الملائكة أو عيسى أو الصالحين فلا بد أن يقر لك أن من أشرك في عبادة الله أحداً من الصالحين فهو الشرك المذكور في القرآن، وهذا هو المطلوب.

وسرّ المسألة؛ أنه إذا قال أنا لا أشرك بالله.

فقال له: وما الشرك بالله؟ فسره لي؟

فإن قال: هو عبادة الأصنام.

فقل: وما معنى عبادة الأصنام؟ فسّرها لي.

فإن قال: أنا لا أعبد إلا الله. ما معنى عبادة الله؟ فسّرها لي.

فإن فسرها بما بيّنه القرآن فهو المطلوب، وإن لم يعرفه فكيف يدعي شيئاً وهو لا يعرفه؟.

وإن فسر ذلك بغير معناه بينت له الآيات الواضحات في معنى الشرك بالله وعبادة الأوثان، وأنه الذي يفعلونه في هذا الزمان بعينه.

وأن عبادة غير الله وحده لا شريك له هي التي ينكرون علينا ويصيحون فيه كما صاح إخوانهم حيث قالوا: ﴿أَجَعَلَ ٱلْآلِهَةَ إِلَٰهًا وَٰحِدًا إِنَّ هَٰذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ ۝٥﴾ [ص: ٥][١].

* **الشبهة الثالثة**: استدلوا بعصمة دم ومال من قال: (لا إلٰه إلا الله) وذكروا الأحاديث الدالة على هذا المعنى ومنها قول الرسول ﷺ: «**أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا ألّا إلٰه إلا الله وأن محمداً رسول الله، فإن فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقّها وحسابهم على الله**»[٢]، وقوله ﷺ: «**من صلى صلاتنا واستقبل قبلتنا فهو المسلم الذي له ما لنا وعليه ما علينا**»[٣]، وقوله لأسامة بن زيد رضي الله عنهما: «**أقتلته بعدما قال لا إلٰه إلا الله؟**» فقال: يا رسول الله: إنما قالها خوفاً من السيف، فقال له: «**فهلّا شققت عن قلبه حتى تعلم أنه قالها**

---

(١) كشف الشبهات، ص٣٢ ـ ٣٣.

(٢) سبق تخريجه، ص١٤٦.

(٣) رواه البخاري، كتاب الصلاة، باب فضل استقبال القبلة، برقم (٣٩٣)، الفتح ١/٤٩٦، وقد تكرر بمعناه برقم (٣٩١، ٣٩٢).

لذلك»[١]. وغيرها.

قالوا فهذه الأحاديث تدل على أن من قال: (لا إلٰه إلا الله) فهو مسلم معصوم الدم والمال، ولا يكفر أبداً لأنّ الكفر أمر اعتقادي في الباطن لا يعلمه إلا الله. ثم ذكروا أن دعوة الشيخ الإمام خارجيّة حروريّة لأنها كفرت المسلمين ـ فيما زعموا ـ بعد قولهم: (لا إلٰه إلا الله)[٢].

ويجاب عن هذا بأنه لا يصح لأحد أن يأخذ هذه العمومات ويعمل بها دون الرجوع إلى النصوص الشرعيّة التي تقيّدها وتبيّن معناها[٣]. ومن أمثلة هذه النصوص المُقيّدة لها والمبينة لمعناها: حديث عبادة بن الصامت رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**من شهد ألا إلٰه إلا الله وحده لا شريك له وأن محمداً عبده ورسوله، وأن عيسى عبد الله ورسوله، وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه، والجنة حق، والنار حق، أدخله الله الجنة على ما كان من العمل**»[٤].

وقد بيَّن الشيخ عبد الرحمٰن بن حسن اشتمال هذا الحديث على شروط الشهادة، وأنها ليست كلمة تقال فقط حيث يقول: «قوله: (من شهد ألّا إلٰه إلا الله)؛ أي: من تكلّم بها عارفاً لمعناها، عاملاً بمقتضاها باطناً وظاهراً. كما قال تعالى: ﴿فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [محمد: ١٩]، وقوله: ﴿إِلَّا مَن شَهِدَ بِٱلْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿٨٦﴾﴾ [الزخرف: ٨٦]. أما النطق بها من غير معرفة بمعناها، ولا يقين ولا عمل بما تقتضيه، من نفي الشرك وإخلاص القول والعمل ـ قول القلب واللسان، وعمل

---

(١) رواه البخاري، كتاب المغازي، باب بعث النبي ﷺ أسامة بن زيد إلى الحُرقات من جهينة، ورقمه (١٢٦٩)، الفتح ٧/ ٥١٧، ورواه في موضع آخر ورقمه (٦٨٢٢)، ومسلم، كتاب الإيمان، باب تحريم قتل الكفار بعد أن قال لا إلٰه إلا الله، ورقمه (٩٦)، والنسائي في السنن الكبرى، كتاب السير، باب قول المشرك لا إلٰه إلا الله، برقم (٨٥٩٤، ٨٥٩٥).

(٢) انظر: التوسل بالنبي وجهلة الوهابيين، ص٣٦ ـ ٣٧.

(٣) ويدل على أهمية الرجوع إلى النصوص الأخرى قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱدْخُلُوا۟ فِى ٱلسِّلْمِ كَآفَّةً﴾، وقوله: ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ ٱلْكِتَٰبِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ﴾.

(٤) رواه البخاري، كتاب أحاديث الأنبياء، باب قوله تعالى: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ﴾، ورقمه (٣٤٣٥)، الفتح ٦/ ٤٧٤، ومسلم، كتاب الإيمان، باب الدليل على أن من مات على التوحيد دخل الجنة قطعاً، برقم (٢٨)، وأحمد في مسنده ٥/ ٣١٣ ـ ٣١٤.

القلب والجوارح ـ فغير نافع بالإجماع. قال في «المفهم على صحيح مسلم»: باب لا يكفي مجرد التلفظ بالشهادتين، بل لا بد من استيقان القلب. هذه الترجمة تنبيه على فساد مذهب المرجئة، القائلين بأنّ التلفظ بالشهادتين كافٍ في الإيمان. وأحاديث هذا الباب تدل على فساده، بل هو مذهب معلوم الفساد من الشريعة لمن وقف عليها. ولأنه يلزم منه تسويغ النفاق، والحكم للمنافق بالإيمان الصحيح، وهو باطل قطعاً، انتهى. وفي هذا الحديث: «**حديث عبادة**» ما يدل على هذا، وهو قوله: «**من شهد**» فإن الشهادة لا تصلح إلا إذا كانت عن علم ويقين»[1].

ومن الأحاديث الدالة على شروط هذه الكلمة قوله ﷺ: «**فإن الله حرّم على النار من قال لا إلٰه إلا الله يبتغي بذلك وجه الله**»[2].

فقوله: «**يبتغي بذلك وجه الله**» يدل على شرط الإخلاص لله تعالى[3].

وقوله ﷺ: «**من قال لا إلٰه إلا الله وكفر بما يعبد من دون الله حرم ماله ودمه، وحسابه على الله** ﷻ»[4]، والكفر بالمعبودات من دون الله تعالى يدل على ضرورة ترك الشرك، وعلى ضرورة البراءة من الشرك وأهله.

وخلاصة القول: إن قول لا إلٰه إلا الله لا يكفي وحده في استمرار ثبوت الإسلام للإنسان، كما لا يكفي في النجاة من النار يوم القيامة، بل لا بد من أمرين مهمين:

١ ـ العمل الظاهر والباطن ـ إجمالاً ـ.

٢ ـ ترك النواقض.

فلا تنفع (لا إلٰه إلا الله) من أعرض عن جنس العمل، كما لا تنفع من نقض مدلولها بأحد النواقض.

---

(١) فتح المجيد ١/١١٩ ـ ١٢١، ت: الفريان.

(٢) رواه البخاري، كتاب الصلاة، باب المساجد في البيوت، ورقمه (٤٢٥)، الفتح ١/ ٥١٩، وقد رواه في مواضع من صحيحه، انظر الأرقام التالية: (٧٧٦، ٦٨٦، ٦٤٢٣، ٦٩٣٨)، ورواه مسلم، كتاب الإيمان، باب الدليل على أن من مات على التوحيد دخل الجنة قطعاً، ورقمه (٣٢، ٣٣).

(٣) انظر شرح ذلك في المصدر السابق ١/١٣٦ ـ ١٤٤، ت: الفريان.

(٤) رواه مسلم، كتاب الإيمان، باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا: لا إلـٰه إلا الله، برقم (٢٣).

وقد دحض هذه الشبهة الشيخ الإمام فقال: «فالجواب: أنه لا خلاف بين العلماء كلهم أن الرجل إذ صدق الرسول ﷺ في شيء وكذبه في شيء، أنه كافر لم يدخل في الإسلام، وكذلك إذا آمن ببعض القرآن وجحد بعضه؟ كمن أقر بالتوحيد وجحد وجوب الصلاة، أو أقر بالتوحيد والصلاة وجحد وجوب الزكاة، أو أقر بهذا كله وجحد الصوم، أو أقرّ بهذا كله وجحد الحج، ولما لم ينقد أناس في زمن النبي ﷺ للحج أنزل الله في حقهم: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ۚ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٩٧﴾﴾ [آل عمران: ٩٧].

ومن أقرَّ بهذا كله وجحد البعث كفر بالإجماع، وحل دمه وماله كما قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيُرِيدُونَ أَن يُفَرِّقُوا۟ بَيْنَ ٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَن يَتَّخِذُوا۟ بَيْنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا ﴿١٥٠﴾ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ حَقًّا ۚ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَٰفِرِينَ عَذَابًا مُّهِينًا ﴿١٥١﴾﴾ [النساء: ١٥٠، ١٥١].

فإذا كان الله قد صرح في كتابه أن من آمن ببعض وكفر ببعض فهو الكافر حقاً زالت هذه الشبهة، وهذه هي التي ذكرها بعض أهل الأحساء في كتابه الذي أرسله إلينا.

ويقال أيضاً: إذا كنت تُقِر أنّ من صدق الرسول ﷺ في كل شيء وجحد وجوب الصلاة أنه كافر حلال الدم والمال بالإجماع، وكذلك إذ أقرَّ بكل شيء إلا البعث، وكذلك لو جحد وجوب صوم رمضان وصدق بذلك كله ولا تختلف المذاهب فيه، وقد نطق به القرآن كما قدمنا.

فمعلوم أن التوحيد هو أعظم فريضة جاء بها النبي ﷺ، وهو أعظم من الصلاة، والزكاة، والصوم، والحج، فكيف إذا جحد الإنسان شيئاً من هذه الأمور كفر ولو عمل بكل ما جاء به الرسول ﷺ؟ وإذا جحد التوحيد الذي هو دين الرسل كلهم لا يكفر؟ سبحان الله، ما أعجب هذا الجهل!»(١).

ثم ذكر الشيخ الإمام بعض من قال: (لا إلٰه إلا الله، محمد رسول الله) ومع ذلك كفر بالإجماع لما وقع منه ما يناقض ما نطق به، فقال:

* «ويقال أيضاً: هؤلاء أصحاب رسول الله ﷺ قاتلوا بني حنيفة وقد

---

(١) كشف الشبهات، ص٣/ ـ ٣٩.

أسلموا مع النبي ﷺ، وهم يشهدون أن لا إلٰه إلا الله وأن محمداً رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، ويؤذنون ويصلون.

فإن قال إنهم يقولون: إن مسيلمة نبي.

فقل: هذا هو المطلوب. إذا كان من رفع رجلاً إلى رتبة النبي ﷺ كفر وحل ماله ودمه، ولم تنفعه الشهادتان، ولا الصلاة، فكيف بمن رفع شمسان أو يوسف أو صحابياً أو نبياً إلى مرتبة جبار السمٰوات والأرض؟ سبحان الله، ما أعظم شأنه، كذلك يطبع الله على قلوب الذين لا يعلمون.

* ويقال أيضاً: الذي حرقهم علي بن أبي طالب رضي الله عنه بالنار كلهم يدعون الإسلام، وهم من أصحاب علي رضي الله عنه، وتعلموا العلم من الصحابة، ولكن اعتقدوا في علي مثل الاعتقاد في يوسف وشمسان وأمثالهما.

فكيف أجمع الصحابة على قتلهم وكفرهم؟ أتظنون أن الصحابة يكفّرون المسلمين؟ أم تظنون أن الاعتقاد في تاج وأمثاله لا يضر، والاعتقاد في علي رضي الله عنه يكفر؟.

* ويقال أيضاً: بنو عبيد القداح الذين ملكوا المغرب ومصر في زمان بني العباس كلهم يشهدون أن لا إلٰه إلا الله وأن محمداً رسول الله، ويدعون الإسلام، ويصلون الجمعة والجماعة، فلما أظهروا مخالفة الشريعة في أشياء دون ما نحن فيه أجمع العلماء على كفرهم وقتالهم، وأن بلادهم بلاد حرب، وغزاهم المسلمون حتى استنقذوا ما بأيديهم من بلدان المسلمين.

* ويقال أيضاً: إذا كان الأولون لم يكفروا إلا أنهم جمعوا بين الشرك وتكذيب الرسول والقرآن وإنكار البعث، وغير ذلك، فما معنى الباب الذي ذكر العلماء في كل مذهب: (باب حكم المرتد) وهو المسلم الذي يكفر بعد إسلامه، ثم ذكروا أنواعاً كثيرة كل نوع منها يكفر، ويحل دم الرجل وماله، حتى إنهم ذكروا أشياء يسيرة عند من فعلها، مثل كلمة يذكرها بلسانه دون قلبه، أو كلمة يذكرها على وجه المزح واللعب.

* ويقال أيضاً: الذين قال الله فيهم: ﴿يَحْلِفُونَ بِٱللَّهِ مَا قَالُوا۟ وَلَقَدْ قَالُوا۟ كَلِمَةَ ٱلْكُفْرِ وَكَفَرُوا۟ بَعْدَ إِسْلَٰمِهِمْ﴾ [التوبة: ٧٤] أما سمعت الله كفَّرهم بكلمة مع كونهم في زمن رسول الله ﷺ ويجاهدون معه، ويصلون، ويزكون، ويحجون،

ويوحدون، وكذلك الذين قال الله فيهم: ﴿قُلْ أَبِاللَّهِ وَءَايَٰتِهِۦ وَرَسُولِهِۦ كُنتُمْ تَسْتَهْزِءُونَ ۝٦٥ لَا تَعْتَذِرُوا۟ قَدْ كَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَٰنِكُمْ﴾ [التوبة: ٦٥، ٦٦].

فهؤلاء الذين صرح الله فيهم أنهم كفروا بعد إيمانهم وهم مع رسول الله ﷺ، في غزوة تبوك قالوا كلمة ذكروا أنهم قالوها على وجه المزح، فتأمل هذه الشبهة وهي قولهم: تكفرون من المسلمين أناساً يشهدون أن لا إلٰه إلا الله ويصلون ويصومون، ثم تأمل جوابها فإنه من أنفع ما في هذه الأوراق»[١].

وقال ـ عن استدلال هؤلاء بالأحاديث السابقة، وما في معناها ـ: «مراد هؤلاء الجهلة أن من قالها لا يكفر، ولا يُقتل ولو فعل ما فعل. فيقال لهؤلاء المشركين الجهال: معلوم أنّ رسول الله ﷺ قاتل اليهود وسباهم وهم يقولون: لا إلٰه إلا الله وأنّ أصحاب رسول الله ﷺ قاتلوا بني حنيفة وهم يشهدون أن لا إلٰه إلّا الله وأن محمداً رسول الله ويصلون ويدّعون الإسلام، وكذلك الذين حرقهم علي بن أبي طالب بالنار»[٢].

ثم وجَّه هذه الأدلة وفق المفهوم الصحيح لها، فقال: «ولكن أعداء الله ما فهموا معنى الأحاديث: فأما حديث أسامة فإن قتل رجلاً ادعى الإسلام بسبب أنه ظن أنه ما ادعى الإسلام إلا خوفاً على دمه وماله، والرجل إذا أظهر الإسلام وجب الكف عنه حتى يتبين منه ما يخالف ذلك، وأنزل الله تعالى في ذلك: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا ضَرَبْتُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَتَبَيَّنُوا۟﴾ [النساء: ٩٤]؛ أي: فتثبتوا، فالآية تدل على أنه يجب الكف عنه والتثبت، فإن تبيَّن منه بعد ذلك ما يخالف الإسلام قُتل، لقوله تعالى: ﴿فَتَبَيَّنُوا۟﴾ ولو كان لا يقتل إذا قالها[٣] لم يكن للتثبت معنى.

وكذلك الحديث الآخر وأمثاله معناه ما ذكرناه: أن من أظهر التوحيد والإسلام وجب الكف عنه إلى أن يتبيّن منه ما يناقض ذلك»[٤]. ثم ذكر نحواً مما سبق.

---

(١) كشف الشبهات، ص٣٩ ـ ٤٣.

(٢) كشف الشبهات، ص٤٧ ـ ٤٨.

(٣) أي قال: «لا إلٰه إلا الله».

(٤) كشف الشبهات، ص٤٨ ـ ٥٠، وانظر في دحض هذه الشبهة: نيل الأوطار ٣٧٦/١، إرشاد السائل إلى دلائل المسائل ضمن مجموعة الرسائل المنبريّة ٨٨/٣، مصباح =

ويلاحظ أن هذه الشبهة مبنيّة على مذهبهم في الإيمان، وهو «الإرجاء». وقد بنوا عليها تبرير الأقوال والأعمال الشركيّة، مما يدل على أن علم الكلام أصبح من علوم القبوريين المستخدمة في الدفاع عن شرك القبور وغيره(١).

* **الشبهة الرابعة:** قالوا: إنّ للرسول ﷺ جاهاً عند الله تعالى، فنحن نطلب منه أن يشفع لنا عند الله، وشفاعته هي مجرد دعائه لله تعالى وابتهاله وطلبه منه لمن سأله ذلك؛ كما يدعو المؤمن لأخيه بظهر الغيب. وقد أذن الله تعالى للرسول ﷺ أن يشفع كما ثبت ذلك في السُّنَّة، وقد كان يدعو لأصحابه، وهذا من الشفاعة لهم. وطلب الشفاعة منه ليس عبادة تصرف لغير الله تعالى، وعليه فلا فرق بين أن يقول: اللَّهُمَّ شفّع محمداً فيَّ، وبين أن يقول: محمد اشفع لي. وإذا ثبت جواز طلب الشفاعة من الرسول ﷺ، فإنما جاز طلبها منه لمكانته من مالك الشفاعة الحقيقي وهو الله تعالى، فلا مانع إذن من طلبها من الأولياء والصالحين لوجود المقتضي لذلك وهو المكانة والجاه. وعليه: فلا مانع من طلب الشفاعة من الرسول ﷺ وكذا طلبها من الأولياء والصالحين في الدنيا: في الحياة وبعد الممات(٢).

والجواب(٣): أن الشفاعة ملك لله تعالى وحده كما قال تعالى: ﴿قُل لِّلَّهِ ٱلشَّفَٰعَةُ جَمِيعًاۖ﴾ [الزمر: ٤٤]. ووجه التخصيص في هذه الآية تقديم الجار والمجرور وحقه التأخير، ونكتته البلاغيّة أنه يفيد الحصر والتخصيص، ولهذا نفى الله تعالى أن يكون ملكها عند أحد غيره فقال: ﴿وَلَا يَمْلِكُ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِهِ ٱلشَّفَٰعَةَ إِلَّا مَن شَهِدَ بِٱلْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿٨٦﴾﴾ [الزخرف: ٨٦] وقال: ﴿مَن ذَا ٱلَّذِى يَشْفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذْنِهِۦۚ﴾ [البقرة: ٢٥٥] والاستفهام ـ هنا ـ يتضمن النفي. وقال: ﴿وَكَم مِّن مَّلَكٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ لَا تُغْنِى شَفَٰعَتُهُمْ شَيْـًٔا إِلَّا مِنۢ بَعْدِ أَن يَأْذَنَ ٱللَّهُ لِمَن يَشَآءُ وَيَرْضَىٰٓ ﴿٢٦﴾﴾ [النجم: ٢٦].

= الظلام، ص١١٤، الدرر السنيّة في الأجوبة النجدية ٩/ ٣٥٥.

(١) مثل شرك التشريع بغير ما أنزل الله في العصر الحاضر.

(٢) انظر: فصل الخطاب ق٣٦، ٣٨، ٣٩، ٤١ ومصباح الأنام، ص١٨، الدرر السنية، ص٣٣، سعادة الدارين ٢/ ٢، ٦، ٧، كشف الارتياب، ص٢٤٢، ٢٥١، ٢٠٦، وانظر: دعاوى المناوئين، ص٢٧٨.

(٣) انظر: هذه مفاهيمنا، ص١٣٠ ـ ١٧١.

ولا يمكن أن يشفع عنده أحد إلّا بإذنه ورضاه، وكون الرسول ﷺ له جاه كريم عند الله تعالى لا يعني أن شفاعته لا بد أن تكون مقبولة، فإنّ دعاء الأنبياء عليهم السلام قد يرد، فقد قال الله تعالى لرسوله ﷺ عندما استغفر للمنافقين: ﴿ٱسۡتَغۡفِرۡ لَهُمۡ أَوۡ لَا تَسۡتَغۡفِرۡ لَهُمۡ إِن تَسۡتَغۡفِرۡ لَهُمۡ سَبۡعِينَ مَرَّةٗ فَلَن يَغۡفِرَ ٱللَّهُ لَهُمۡۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمۡ كَفَرُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦۗ﴾ [التوبة: ٨٠]. وردّ دعاء الرسول ﷺ هنا لأن المشفوع له غير متحقق فيه شرط الرضى فلم يُجب فيه الداعي فيما سأل.

وقال رسول الله ﷺ: «سألت ربي ثلاثاً فأعطاني اثنتين ومنعني واحدة: سألت ربي أن لا يهلك أمتي بالسَّنة فأعطانيها، وسألته أن لا يهلك أمتي بالغرق فأعطانيها، وسألته: أن لا يجعل بأسهم بينهم فمنعنيها»[(١)].

وقد قال رسول الله ﷺ: «**لكل نبي دعوة مستجابة يدعو بها وأريد أن أختبئ دعوتي شفاعة لأمتي في الآخرة**»[(٢)].

قال الحافظ في الفتح: «وقد استشكل ظاهر الحديث بما وقع لكثير من الأنبياء من الدعوات المجابة ولا سيما نبينا ﷺ، وظاهره أن لكل نبي دعوة مستجابة فقط، والجواب: أن المراد بالإجابة في الدعوة المذكورة القطع بها، وما عدا ذلك من دعواتهم فهو على رجاء الإجابة[(٣)] وكذلك غيره من الأنبياء أجيب في كثير من دعائه، وردّ في بعضه[(٤)] وإذا انتفى هذا عن الأنبياء فالصالحون أولى وأولى.

وإذا تقرر هذا فإن طلب الشفاعة من الرسول ﷺ له ثلاث حالات باعتبار الدار:

ـ **الحالة الأولى**: أنْ يطلب من النبي ﷺ الدعاء في حياته، وقد طلب الصحابة منه أن يدعو لهم وهو معنى أن يشفع لهم، وهذا لا ينازع في جوازه أحد.

---

(١) رواه مسلم، كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب هلاك هذه الأمة بعضهم ببعض، برقم (٢٨٩٠).

(٢) رواه البخاري، كتاب الدعوات، باب لكل نبي دعوة مستجابة، برقم (٦٣٠٤)، الفتح ٩٦/١١، ورواه مسلم، كتاب الإيمان، باب اختباء النبي ﷺ دعوة الشفاعة لأمته، برقم ١٩٨، ١٩٩.

(٣) فتح الباري ٩٦/١١.

(٤) انظر عن نوح في ابنه: سورة هود، وكذا إبراهيم الخليل في أبيه: سورة التوبة.

ـ **الحالة الثانية**: أن يطلب من النبي ﷺ الشفاعة بسؤاله إياها بعد موته وهو في قبره في حياته البرزخيّة، وهذا لا يجوز فعله بإجماع أهل السُّنَّة، ومما يدل على عدم جواز ذلك ما يلي:

١ ـ أن الشفاعة ملك لله تعالى، وطلبها من غيره بسؤاله إياها داخل في دعاء غير الله تعالى ما لا يقدر عليه إلا الله، ولا شك أن هذا من الشرك. ومما يوضح ذلك أن طلب الشفاعة منه بعد موته هو في الحقيقة: طلب الغائب الذي لا يدري ما طلب منه فيما لا يملكه ولا داخلاً تحت سلطانه، وهذا من الشرك.

٢ ـ أن أهل الإسلام بعد موت النبي ﷺ لم يعرفوا سؤال الشفاعة منه خلال الثلاثة القرون المفضلة، بل مضى الخلفاء الراشدون ولم يسأل أحد منهم نبي الله الشفاعة بعد موته، فهذا عمر بن الخطاب رضي الله عنه يعدل في طلب الدعاء من النبي ﷺ إلى العباس بن عبد المطلب رضي الله عنه، هذا مع محبتهم لرسوله ﷺ غاية المحبة وهم أعلم الأمة، وأحرص الناس على الخير.

ويزيد ذلك: أن شهداء بدر وأحد معروف مكانتهم وفضلهم، وقبورهم معروفة لم يذهب إليهم أحد من المسلمين من صحابة رسول الله ﷺ في حياته ولا بعد مماته يسألونهم الدعاء مع أن الشهداء أحياء في قبورهم بنص القرآن، وقد ترك أولئك طلب الدعاء من هؤلاء الشهداء مع أنهم أحياء في قبورهم، مما يدل على أن حياتهم ليست كحياتنا في الدنيا، فالفرق بين الحياتين كبير، ولو كانت مشروعة لكانوا أحرص الناس عليها، ولم يتركوا طلبها منه بعد موته، كما أنه لو لم يكن تغيّر نوع الحياة له أثر عندهم لما تركوا ذلك، ولم يعرف ذلك حتى ظهر الباطنيون، وجاؤوا به.

٣ ـ أن أهل السُّنَّة أجمعوا على أن للنبي ﷺ أنواعاً من الشفاعة يشفع بها، ولم يذكروا منها طلبها منه عند قبره بل كلها في يوم القيامة والمخالف لإجماع أهل السُّنَّة ليس منهم.

٤ ـ أن رسول الله ﷺ أخبر أنه: «**أول شافع وأول مشفّع**»[1] وهذا الإخبار

---

(١) رواه مسلم، كتاب الفضائل، باب تفضيل نبينا ﷺ على جميع الخلائق، ورقمه (٢٢٧٨)، وأبو داود، كتاب السُّنَّة، باب في التمييز بين الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، برقم (٤٦٧٣)، ٤/٢١٨، ت: محيي الدين عبد الحميد، والترمذي، كتاب المناقب، باب في =

منه ﷺ يقتضي أوليّة مطلقة لا استثناء فيها، على كل من قامت قيامته.

وتخصيص النبي ﷺ بهذه الفضيلة يوم القيامة تنفي أن يكون شافعاً في قبره، وهذا ما يدل عليه لفظ: «**أنا أوّل**».

«فإذا كان في حياته يشفع لهم بالدعاء، وبعد موته يشفع وبعد قيام قيامة الناس يشفع، فأيُّ معنى لقوله ﷺ: «**أنا أول شافع**» فهو على هذا الفرض مستديم الشفاعة، ودائم قبولها منه عند أولئك الزاعمين، وإذا كان كذلك فأيّ فائدة من إنشاء هذا الخبر أنه أول شافع، وأول مشفع»(١).

٥ ـ أن عمومات النصوص تنهي عن طلب الشفاعة من الأموات لأنهم أفضوا إلى ما قدموا، ومنها قوله تعالى: ﴿**وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَٰٓؤُلَآءِ شُفَعَٰٓؤُنَا عِندَ ٱللَّهِ**﴾ [يونس: ١٨]، والدعاء هو العبادة، والشفاعة طلب الدعاء، فتبيّن أن قولهم: ﴿**هَٰٓؤُلَآءِ شُفَعَٰٓؤُنَا**﴾ تفسير ﴿**وَيَعْبُدُونَ**﴾ في أول الآية.

والآيات التي تدل على نفي الشفاعة الشركية كثير جداً، كلها تدل على النهي عن طلب الشفاعة من الأموات سواء كان نبياً أو ولياً، أو صالحاً أو غير ذلك.

٦ ـ أن الله تعالى علّق قبول الشفاعة عنده بمن أذن له. وقد عُلم أن الله تعالى يأذن لرسوله ﷺ أن يشفع في الآخرة بعدما يأتي ويسجد لله ويسبّحه تعالى. ثم يأذن الله له بالشفاعة فيمن رضي عنه. وليس هناك ما يدل على أنه إذن له في الشفاعة مطلقاً حتى في البرزخ باطل لعدم ورود ما يدل على الإذن فيه، والله تعالى يقول: ﴿وَلَا تَنفَعُ ٱلشَّفَٰعَةُ عِندَهُۥٓ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُۥ﴾ [سبأ: ٢٣].

والنصوص الواردة في طلب الشفاعة؛ أي: الدعاء من رسول الله ﷺ إنما وردت في حياته الدنيوية، ويوم القيامة، ولم تجئ بطلبها منه في حياته البرزخيّة.

ـ **الحالة الثالثة**: أن تُطلب الشفاعة منه ﷺ في يوم القيامة، وهذا لا

= فضل النبي ﷺ، برقم (٣٦١٦)، ٥/ ٥٨٧، ت: عطوة، وابن ماجه، كتاب الزهد، باب ذكر الشفاعة، ورقمه (٤٣٠٨)، والدارمي، المقدمة، باب ما أعطى النبي ﷺ من الفضل، برقم (٤٧)، ١/ ٣٠ ط. البغا، وأحمد في مسنده ٢/ ٥٤٠، ٣/ ٢.

(١) هذه مفاهيمنا، ص١٤٠.

إشكال فيه، فقد دل عليه حديث أبي هريرة رضي الله عنه في طلب الناس الشفاعة من الأنبياء ثم يشفع لهم رسول الله ﷺ بعدما يأذن الله تعالى له.

قال الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب: «فإن قال: أتنكر شفاعة رسول الله ﷺ، وتبرأ منها؟.

فقل: لا أنكرها، ولا أتبرأ منها، بل هو ﷺ، الشافع المشفّع وأرجو شفاعته، ولكنّ الشفاعة كلّها لله، كما قال الله تعالى: ﴿قُل لِّلَّهِ ٱلشَّفَٰعَةُ جَمِيعًاۖ﴾ [الزمر: ٤٤]. ولا تكون إلا بعد إذن الله كما قال ﷻ: ﴿مَن ذَا ٱلَّذِى يَشْفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذْنِهِۦۚ﴾ [البقرة: ٢٥٥] ولا يشفع في أحد إلا من بعد أن يأذن الله فيه، كما قال ﷻ: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرْتَضَىٰ﴾ [الأنبياء: ٢٨] وهو لا يرضى إلا التوحيد كما قال ﷻ: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ [آل عمران: ٨٥].

فإذا كانت الشفاعة كلها لله، ولا تكون إلا من بعد إذنه، ولا يشفع النبي ﷺ ولا غيره في أحد حتى يأذن الله فيه، ولا يأذن إلا لأهل التوحيد، تبيّن لك أن الشفاعة كلّها لله فاطلبها منه، فأقول: اللَّهُمَّ لا تحرمني شفاعته، اللَّهُمَّ شفّعه فيَّ، وأمثال هذا.

فإن قال: النبي ﷺ أُعطي الشفاعة، وأنا أطلبه مما أعطاه الله؟.

فالجواب: أنّ الله أعطاه الشفاعة[1]، ونهاك من هذا[2] فقال: ﴿فَلَا تَدْعُواْ مَعَ ٱللَّهِ أَحَدًا ۝١٨﴾ [الجن: ١٨] فإذا كنت تدعو الله أن يشفع نبيّه فيك فأطعه في قوله: ﴿لِلَّهِ فَلَا تَدْعُواْ مَعَ ٱللَّهِ أَحَدًا ۝١٨﴾ وأيضاً فإن الشفاعة أُعطيها غير النبي ﷺ، فصح أن الملائكة يشفعون، والأولياء يشفعون، والأفراط يشفعون، أتقول: إن الله أعطاهم الشفاعة فأطلبها منهم؟.

فإن قلت هذا رجعت إلى عبادة الصالحين التي ذكر الله في كتابه.

وإن قلت لا. بطل قولك أعطاه الشفاعة وأنا أطلبه مما أعطاه الله»[3].

* **الشبهة الخامسة**: أنّ الناس يوم القيامة يستغيثون بالأنبياء ليشفعوا لهم

---

(١) أي: أعطاه إياها في الآخرة من بعد إذن له، ورضاه عن المشفوع له، وليس كما يظنه المشركون أنه أعطاه إياها مطلقاً فيطلبون الشفاعة منه بعد موته على هذا الأساس.

(٢) أي: نهاك عن طلبها منه قبل يوم القيامة، لأنه لا يملكها الآن.

(٣) كشف الشبهات، ص٢٩ ـ ٣١.

عند الله فيخلصهم من كرب الموقف، ففي هذا دليل على أن الاستغاثة بالمخلوق، ليست بشرك[(١)].

والجواب: أن الاستغاثة بالمخلوق نوعان:

١ ـ الاستغاثة بالمخلوق فيما يقدر عليه، وهذا النوع لا إشكال في جوازه وإباحته، كما قال تعالى في قصة موسى: ﴿فَٱسْتَغَٰثَهُ ٱلَّذِى مِن شِيعَتِهِۦ عَلَى ٱلَّذِى مِنْ عَدُوِّهِۦ فَوَكَزَهُۥ مُوسَىٰ فَقَضَىٰ عَلَيْهِ﴾ [القصص: ١٥]، وهذا من باب التعاون، كما قال تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ﴾ [المائدة: ٢].

٢ ـ الاستغاثة بالمخلوق فيما لا يقدر عليه، وهي التي يفعلونها عند قبور الأولياء، أو في غيبتهم في الأشياء التي لا يقدرون عليها. فهذا النوع من الشرك. وقد تقدم الكلام عليه.

«إذا ثبت ذلك فاستغاثتهم بالأنبياء يوم القيامة يريدون منهم أن يدعوا الله أن يحاسب الناس حتى يستريح أهل الجنة من كرب الموقف، وهذا جائز في الدنيا والآخرة. وذلك أن تأتي عند رجل صالح حتى يجالسك ويسمع كلامك وتقول له: ادع الله لي، كما كان أصحاب رسول الله ﷺ يسألونه ذلك في حياته، وأما بعد موته فحاشا وكلا أنهم يسألوه ذلك عند قبره، بل أنكر السلف الصالح على من قصد دعاء الله عند قبره فكيف بدعائه نفسه»[(٢)].

* **الشبهة السادسة**: أنّ دعاء المسألة لا يعتبر من العبادة؛ لأنه مجرد نداء، ولو كان دعاء المسألة عبادة لكان نداء الأحياء فيما بينهم في الدنيا شركاً، والآيات الواردة في اعتبار الدعاء عبادة، وأنّ دعاء غير الله شرك تُحمل على أنّ معنى الدعاء العبادة فالمراد بالآيات: أنّ من عبد غير الله فهو مشرك، وللعبادة مفهوم خاص ـ عندهم ـ سبقت الإشارة إليه. وبناء على هذا فإن سؤال غير الله تعالى والاستغاثة به لا يدخلها الشرك لأنها ليست عبادة كما تقدم[(٣)].

وهذا القول فيه مصادمة للكتاب والسُّنَّة فإنّ «أكثر ما يستعمل الدعاء في

---

(١) انظر: شواهد الحق، فقد عقد فصلاً طويلاً عن الاستغاثة به في الموقف، ص٣٨، وكشف الارتياب، ص٢٦٠، وكشف الشبهات، ص٥٣.

(٢) كشف الشبهات، ص٥٤.

(٣) انظر: الدرر السنية، ص٣٤.

الكتاب والسُّنَّة، واللغة ولسان الصحابة، ومن بعدهم من العلماء: في السؤال والطلب»[١].

فمن القرآن: قوله تعالى: ﴿يُولِجُ ٱلَّيۡلَ فِي ٱلنَّهَارِ وَيُولِجُ ٱلنَّهَارَ فِي ٱلَّيۡلِ وَسَخَّرَ ٱلشَّمۡسَ وَٱلۡقَمَرَ كُلّٞ يَجۡرِي لِأَجَلٖ مُّسَمّٗىۚ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمۡ لَهُ ٱلۡمُلۡكُۚ وَٱلَّذِينَ تَدۡعُونَ مِن دُونِهِۦ مَا يَمۡلِكُونَ مِن قِطۡمِيرٍ ﴿١٣﴾ إِن تَدۡعُوهُمۡ لَا يَسۡمَعُواْ دُعَآءَكُمۡ وَلَوۡ سَمِعُواْ مَا ٱسۡتَجَابُواْ لَكُمۡۖ وَيَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ يَكۡفُرُونَ بِشِرۡكِكُمۡۚ وَلَا يُنَبِّئُكَ مِثۡلُ خَبِيرٖ ﴿١٤﴾﴾ [فاطر: ١٣، ١٤]، وقوله تعالى: ﴿قُلۡ مَن يُنَجِّيكُم مِّن ظُلُمَٰتِ ٱلۡبَرِّ وَٱلۡبَحۡرِ تَدۡعُونَهُۥ تَضَرُّعٗا وَخُفۡيَةٗ﴾ [الأنعام: ٦٣]، وقوله تعالى: ﴿إِذۡ تَسۡتَغِيثُونَ رَبَّكُمۡ فَٱسۡتَجَابَ لَكُمۡ﴾ [الأنفال: ٩]، وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌۖ أُجِيبُ دَعۡوَةَ ٱلدَّاعِ إِذَا دَعَانِۖ فَلۡيَسۡتَجِيبُواْ لِي وَلۡيُؤۡمِنُواْ بِي لَعَلَّهُمۡ يَرۡشُدُونَ ﴿١٨٦﴾﴾ [البقرة: ١٨٦]، وقوله تعالى: ﴿أَمَّن يُجِيبُ ٱلۡمُضۡطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكۡشِفُ ٱلسُّوٓءَ وَيَجۡعَلُكُمۡ خُلَفَآءَ ٱلۡأَرۡضِۗ أَءِلَٰهٞ مَّعَ ٱللَّهِۚ قَلِيلٗا مَّا تَذَكَّرُونَ ﴿٦٢﴾﴾ [النمل: ٦٢]، وقوله عز ذكره: ﴿فَٱبۡتَغُواْ عِندَ ٱللَّهِ ٱلرِّزۡقَ وَٱعۡبُدُوهُ وَٱشۡكُرُواْ لَهُۥٓۖ إِلَيۡهِ تُرۡجَعُونَ ﴿١٧﴾﴾ [العنكبوت: ١٧]، وقوله تعالى: ﴿وَمَنۡ أَضَلُّ مِمَّن يَدۡعُواْ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَن لَّا يَسۡتَجِيبُ لَهُۥٓ إِلَىٰ يَوۡمِ ٱلۡقِيَٰمَةِ وَهُمۡ عَن دُعَآئِهِمۡ غَٰفِلُونَ ﴿٥﴾ وَإِذَا حُشِرَ ٱلنَّاسُ كَانُواْ لَهُمۡ أَعۡدَآءٗ وَكَانُواْ بِعِبَادَتِهِمۡ كَٰفِرِينَ ﴿٦﴾﴾ [الأحقاف: ٥، ٦].

وكل الآيات الكريمة التي عُلّق الدعاء فيها بجلب نفعٍ للداعي أو دفع ضر عنه، فهي في دعاء المسألة[٢].

ومن السُّنَّة:

ـ قوله ﷺ: «**الدعاء هو العبادة**»[٣] وفي لفظ: «**مخ العبادة**»[٤].

---

(١) فتح المجيد ٣١٦/١، ت: الفريان.

(٢) انظر فتح المجيد ٣٠١/١، ت: الفريان.

(٣) رواه الترمذي، كتاب الدعاء، باب ما جاء في فضل الدعاء، برقم (٣٣٧٢)، ت: عطوة، وابن المبارك في الزهد برقم (١٢٩٨)، ص٤٥٩، ت: الأعظمي. وهو حديث صحيح.

(٤) رواه الترمذي، كتاب الدعاء، باب ما جاء في فضل الدعاء، برقم (٣٣٧١)، ت: عطوة، قال الترمذي: هذا حديث غريب من هذا الوجه لا نعرفه إلّا من حديث ابن لهيعة. قلت: ومن المعلوم أن ابن لهيعة ضعيف إلا فيما رواه عن العبادلة ومن في حكمهم، ولهذا فالحديث ضعيف بهذا اللفظ، ويشهد لمعناه الحديث الذي قبله.

ـ وقوله ﷺ: «**ادعوا الله وأنتم موقنون بالإجابة**»[(١)].

ـ وقوله ﷺ: «**من لم يسأل الله يغضب عليه**»[(٢)].

ـ وقوله ﷺ: «**سلوا الله كل شيء حتى الشسع إذا انقطع**»[(٣)] الحديث.

ـ وقوله ﷺ: «**إنه لا يستغاث بي وإنما يستغاث بالله**»[(٤)].

وغيرها من الأحاديث.

فهذه النصوص تدل على أن دعاء المسألة داخل في العبادة، ولا وجه لمن أخرجه البتة.

أما تشبيهه ـ أي: دعاء المسألة ـ بالنداء بين الناس في الدنيا، فباطل، فإن دعاء غير الله فيما لا يقدر عليه إلا الله ليس نداء عادياً بل معه من الذل والخضوع والرغبة في تحقيق مطلوبه ممن دعاه، والخوف من عدم حصول مطلوبه شيء كثير، فلا يصح تشبيهه بالنداء العادي بين الناس.

---

(١) رواه الترمذي، كتاب الدعوات، برقم (٣٤٧٩)، ت: عطوة، وأحمد في مسنده ٢/ ١٧٧، والحاكم في المستدرك ١/٤٩٣، وقال الحاكم: «حديث مستقيم الإسناد، تفرد به صالح المري وهو أحد زهاد البصرة»، وقد حسنه الألباني في السلسلة الصحيحة، برقم (٥٩٤).

(٢) رواه الترمذي، كتاب الدعوات، باب٢، ورقمه (٣٣٧٣)، ت: عطوة، وابن ماجه، كتاب الدعاء، باب فضل الدعاء، ورقمه (٣٨٢٧)، وأحمد في مسنده ٢/٤٤٢، ٤٤٣، والبخاري في الأدب المفرد (شرحه فضل الله الصمد)، برقم (٦٥٨)، والبغوي في شرح السُّنَّة ٥/١٨٨، وفيه صالح الخوزي قال الحافظ: «ضعفه ابن معين، وقواه ابن زرعة» الفتح ١١/٩٥، وضعفه الدوسري في النهج السديد، ص٨١، وله شاهد آخره ضعفه أيضاً في النهج السديد (٨١) قلتُ: وهو يعضده، وقد صححه الألباني في السلسلة الصحيحة، برقم (٢٦٥٤).

(٣) رواه ابن السني في عمل اليوم والليلة، برقم (٣٥٧)، وأبو يعلى، موقوفاً على عائشة، برقم (٤٥٦٠)، ٨/٤٥، وهو موقوف على عائشة رضي الله عنها. وحسنه الأستاذ جاسم الدوسري في النهج السديد، ص٨٥.

(٤) رواه الطبراني في المعجم الكبير كما في مجمع الزوائد ١٠/١٥٩، وقال: «رجاله رجال الصحيح غير ابن لهيعة وهو حسن الحديث». ورواه أحمد في مسنده ٥/٣١٧، وابن سعد في الطبقات ١/٣٨٧ بلفظ: «لا يقام لي إنما يقام لله» من حديث عبادة بن الصامت، قال ابن تيميّة: «وهو صالح للاعتضاد، ودل على معناه الكتاب والسُّنَّة» الاستغاثة، ص١٥٣ وقد ضعفه الأستاذ جاسم الدوسري في النهج السديد، ص٨٨.

فإذا ثبت أن من دعاء المسألة ما يكون من العبادة، فإنّ الشرك يقع فيه إذا صرف لغير الله تعالى.

أما تغيير مفهوم العبادة بأنه دُعي مع اعتقاده الخلق والتدبير فهذا ما تقدم إبطاله سابقاً.

* **الشبهة السابعة:** أنه لا فرق بين التوسل والتشفع والاستغاثة، فلا فرق بين أن يقول: اللَّهُمَّ إني أتوسل إليك بنبيِّك محمد ﷺ وبين أن يقول: يا رسول الله اشفع لي، وبين أن يقول: يا رسول الله أغثني. وجميع هذه الأنواع بمعنى واحد، وقد ثبت جواز التوسل فجواز الاستغاثة مثله[(١)].

والجواب: أنْ يقال قبل الرد على هذه الشبهة لا بد من معرفة المعنى الصحيح لكل واحدة من هذه الألفاظ: فالتوسل هو سؤال الله تعالى بوسيلة ما، والتشفع: طلب الشفاعة من الرسول ﷺ أو من غيره. والاستغاثة: طلب الغوث وإزالة الشدة من الرسول ﷺ أو من غيره.

وعلى هذا فإنّ هذه الأنواع الثلاثة تعود إلى نوعين:

١ ـ دعاء الله تعالى بالأصالة ثم تضمين الدعاء له تعالى بأمرٍ ما.

٢ ـ دعاء غير الله فيما لا يقدر عليه إلا الله.

والنوع الأول: يشمل التوسل، والثاني: يشمل الاستغاثة والاستشفاع.

واختلط عليهم الأمر: لأن لفظ «التوسل» مجمل فظنوا أن المراد به جعل واسطة بين العبد وربّه يدعوه ويرجوه ويخافه.

وعلى هذا: فإنّ التوسل إذا كان بأسماء الله وصفاته، أو بالأعمال الصالحة، أو بدعاء بعض الصالحين، فهو توسل مشروع لورود السُّنَّة بذلك.

أما التوسل بذوات الأنبياء والأولياء والصالحين فهو توسل ممنوع مبتدع لأنه لم يرد في السُّنَّة، وقد قال رسول الله ﷺ: «**من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو ردّ**»[(٢)].

---

(١) انظر: الدرر السنية، ص١٤، ١٧.

(٢) انظر في التوسل وأحكامه: الفتاوى (١/١٤٢) وهو كتاب «قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة»، والتوسل أنواعه وأحكامه للألباني.

والتوسل بذوات الأنبياء والأولياء والصالحين لا يعتبر من الشرك الأكبر؛ لأنه دعاء لله تعالى، فليس فيه صرف لعبادة من العبادات لغير الله تعالى، بينما الاستغاثة بغير الله فيما لا يقدر عليه إلا الله، والاستشفاع بالرسول ﷺ أو بغيره بعد موته وهو في البرزخ من الشرك الأكبر؛ لأنه من صرف العبادة لغير الله تعالى.

قال الشيخ عبد اللطيف بن عبد الرحمٰن بن حسن: «إن لفظ التوسل صار مشتركاً، فعبّاد القبور يطلقون التوسل على الاستغاثة بغير الله، ودعائه رغباً ورهباً، والذبح والنذر، والتعظيم بما لم يُشرع في حقّ مخلوق.

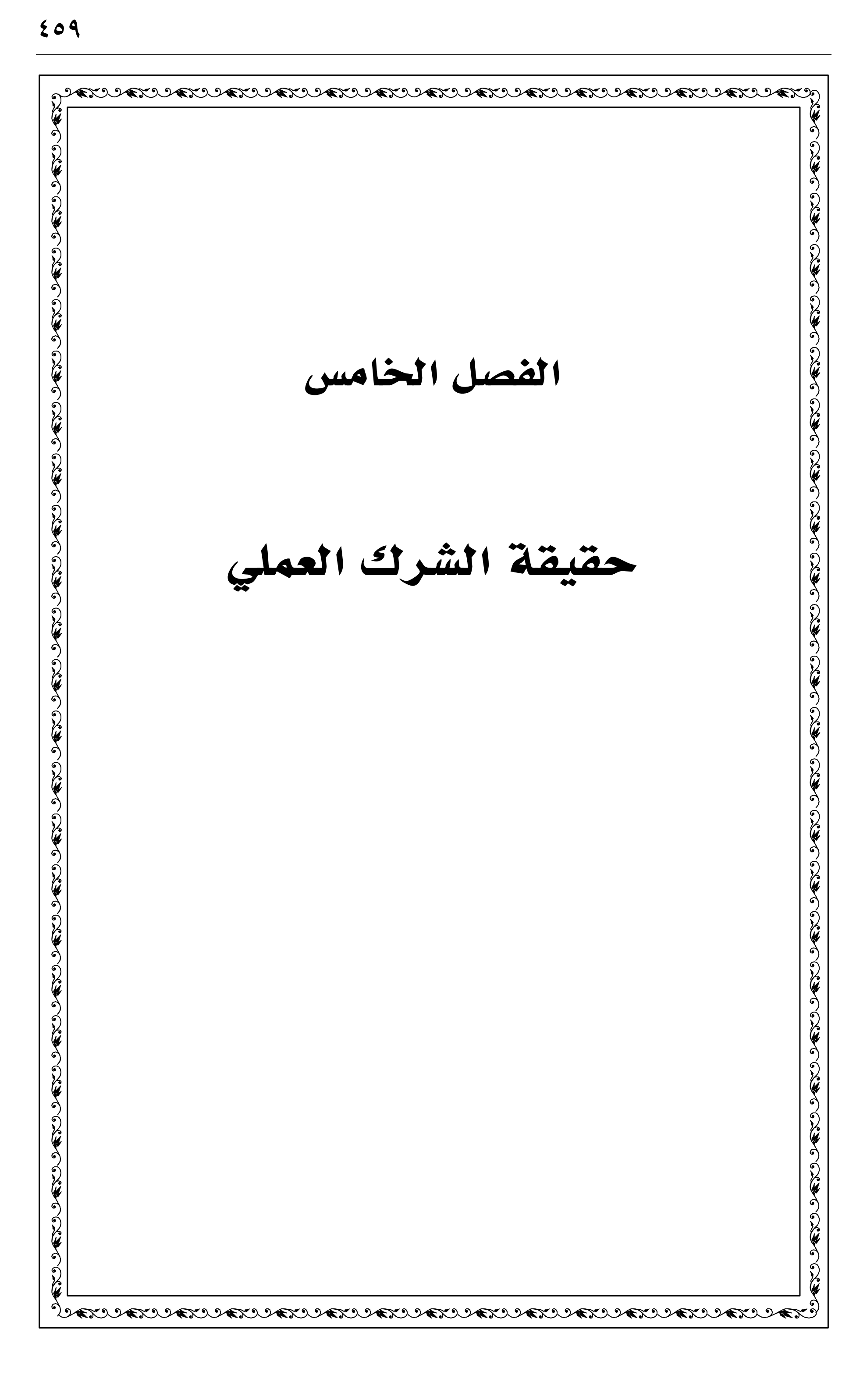
وأهل العلم يطلقونه على المتابعة والأخذ بالسُّنَّة فيتوسلون إلى الله بما شرعه لهم من العبادات، وبما جاء به عبده ورسوله محمد ﷺ وهذا هو التوسل في عرف القرآن والسُّنَّة... ومنهم من يطلقه على سؤال الله ودعائه بجاه نبيّه أو بحق عبده الصالح أو بعباده الصالحين، وهذا هو الغالب عند الإطلاق في كلام المتأخرين كالسبكي والقسطلاني، وابن حجر[(١)]»[(٢)].

وبهذا نعلم أن محاولة القبوريين التشويش على اعتبار الاستغاثة بغير الله فيما جاؤوا به (الاستغاثة بغير الله فيما لا يقدر عليه إلا الله) يكون شركاً، وإذا استعمل فيما جاءت به النصوص فهو سُنَّة متبعة راشدة.

---

(١) لعله يريد به الهيتمي.

(٢) منهاج التأسيس، ص٢٦٧، وانظر: مصباح الظلام، ص١٧٨. وانظر في كتب أهل الكلام: الدرر السنية ٤٢، وكشف الارتياب ٣٠١.



الفصل الخامس

حقيقة الشرك العملي

الفصل الخامس

حقيقة الشرك العملي

الشرك ضد التوحيد، وقد بينا سابقاً أن التوحيد منه ما هو علمي ومنه ما هو عملي، فالشرك ـ أيضاً ـ منه ما هو علمي، ومنه ما هو عملي. وقد تقدم الكلام على الشرك العلمي سابقاً.

والشرك العملي هو الشرك الذي يكون في أعمال القلب، وأعمال الجوارح. وقد عرّف الشيخ عبد اللطيف بن عبد الرحمٰن بن حسن الشرك العملي فقال: «الشرك قد عرّفه النبي ﷺ بتعريف جامع، كما في حديث ابن مسعود رضي الله عنه أنه قال: يا رسول الله: أيُّ الذنب أعظم؟ قال: «**أن تجعل لله نداً وهو خلقك**»[1]. والند: المثل والشبيه، فمن صرف شيئاً من العبادات لغير الله فقد أشرك به شركاً يبطل التوحيد وينافيه»[2].

(١) رواه البخاري، كتاب التفسير، باب قوله تعالى: ﴿فَلَا تَجْعَلُواْ لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٢٢﴾﴾، ورقمه (٤٤٧٧)، قد رواه في مواضع أخرى. انظر الأرقام التالية: (٤٧٦١، ٦٠٠١، ٦٨١١، ٦٨٦١، ٧٥٢، ٧٥٣٢)، ومسلم، كتاب الإيمان، باب كون الشرك أقبح الذنوب وبيان أعظمها بعده، ورقمه (٨٦).

(٢) الدرر السنيّة في الأجوبة النجدية ٢/١٥٣. وانظر: الاستقامة ١/٣٤٤، وشرح النونيّة =

وجماع الكلام في هذا النوع من الشرك يكون بالكلام على ما يلي:

١ ـ الشرك في القصد والإرادة.

٢ ـ الشرك في دعاء غير الله فيما لا يقدر عليه إلا الله.

٣ ـ الشرك في التعبّد والنسك.

والكلام المفصل فيها كما يلي:

١ ـ الشرك في القصد والإرادة[١]:

عندما خلق الله تعالى الإنسان خلقه وله إرادة وقصد في كل وقت. فكل عمل يقوم به الإنسان من أعماله الاختيارية لا بد أن يكون أراده وقصده قبل ذلك. وهذه طبيعة نفسيّة فطر الله تعالى عليها الإنسان.

وهذه الإرادة قد تكون لله تعالى فتكون حينئذٍ توحيداً خالصاً، وقد تكون لغير الله تعالى فتكون حينئذٍ شركاً خالصاً. وهي مهيأة لأن تكون على التوحيد أو الشرك. أما أن تكون النفس مريدة وليست على التوحيد ولا على الشرك فمحال.

قال شيخ الإسلام ابن تيميّة: «وكل من استكبر عن عبادة الله، لا بد أن يعبد غيره، ويذل له. فإنّ الإنسان حساس يتحرك بالإرادة. وقد ثبت في الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال: «أصدق الأسماء حارث وهمام».

فالحارث: الكاسب الفاعل، والهمام: فعال من الهمّ، والهمّ أول الإرادة، فالإنسان له إرادة دائماً، وكل إرادة فلا بد لها من مراد تنتهي إليه. فلا بد لكل عبد من مراد محبوب، هو منتهى حبه وإرادته. فمن لم يكن الله معبوده ومنتهى حبه وإرادته بل استكبر عن ذلك فلا بد أن يكون له مراد محبوب يستعبده ويستذله غير الله، فيكون ذليلاً لذلك المراد المحبوب: إما المال[٢]، وإما الجاه[٣]، وإما الصور[٤]،

= (لابن عيسى) ٢/ ٢٦٣، ومدارج السالكين ١/ ٣٣٩، والقول السديد في شرح كتاب التوحيد «باب الخوف من الشرك».

(١) انظر: العبوديّة لابن تيميّة، كاملاً.

(٢) انظر في عبوديّة المال والجاه، العبوديّة، ص٢٧، وشرح حديث: «**ما ذئبان جائعان**» لابن رجب الحنبلي، كاملاً.

(٣) انظر: المرجع السابق.

(٤) انظر في عبوديّة الصور، العبوديّة، ص٣١، والجواب الكافي لابن القيم، كاملاً.

وإما يتخذه إلٰهاً من دون الله كالشمس، والقمر، والكواكب، والأوثان وقبور الأنبياء والصالحين أو من الملائكة والأنبياء والأولياء الذين يتخذهم أرباباً، وغير ذلك مما عبد من دون الله.

وإذا كان عبداً لغير الله كان لا بد مشركاً، وكل مستكبر فهو مشرك، ولهذا كان فرعون من أعظم الخلق استكباراً عن عبادة الله. وكان مشركاً...

بل الاستقراء يدل على أنه كلما كان الرجل أعظم استكباراً عن عبادة الله، كان أعظم إشراكاً بالله؛ لأنه كلما استكبر عن عبادة الله ازداد فقراً وحاجة إلى مراده المحبوب الذي هو مقصود قلبه بالقصد الأول، فيكون مشركاً لما استعبده من ذلك، ولن يستغني القلب عن جميع المخلوقات إلّا بأن يكون الله مولاه، الذي لا يعبد إلا إياه»[١].

وعلى هذا: فمن جعل الله تعالى همه وغاية مراده وقصده فهو محقِّق للتوحيد؛ لأنّ الإرادة الناشئة عن محبة الله تعالى والافتقار إليه وجعله غاية القصد هي أصل التأله والتعبّد له تعالى، وإذا لم تكن إرادة الإنسان وهمه وقصده لله تعالى فلا بد أن تكون لغيره، وخلوّ القلب من هذا وذاك أمر مستحيل، وهذا الغير يكون حينئذٍ شريكاً لله تعالى.

قال شيخ الإسلام ابن تيميّة: «وإذا كان العبد مخلصاً لله اجتباه ربّه، فأحيا قلبه واجتذبه إليه، فينصرف عنه ما يضاد ذلك من السوء والفحشاء، ويخاف من حصول ضد ذلك، بخلاف القلب الذي لم يخلص لله، فإنه في طلب وإرادة وحبّ مطلق، فيهوى كل ما يسنح له، ويتشبث بما يهواه، كالغصن؛ أي: نسيم مرّ به عطفه وماله... فيتخذ إلٰهه هواه، ويتبع هواه بغير هدى من الله، ومن لم يكن محباً خالصاً لله عبداً له، قد صار قلبه معبداً لربّه وحده لا شريك له، بحيث يكون الله أحب إليه من كل ما سواه، ويكون ذليلاً له خاضعاً وإلا استعبدته الكائنات، واستولت على قلبه الشياطين، وصار فيه من السوء والفحشاء ما لا يعلمه إلا الله. وهذا أمر ضروري لا حيلة فيه»[٢].

ومن المعلوم أن الإنسان همام حارث ولا بد له من إرادة واختيار فإمّا أن

---

(١) العبوديّة، ص٣٨ ـ ٣٩.

(٢) العبودية، ص٥٢ ـ ٥٣.

يختار الله والدار الآخرة، وإما أن يختار الدنيا وزينتها فتكون هي غاية مطلبه ونهاية سعيه.

ولهذا نلاحظ المقابلة بين الإيمان بالله والدار الآخرة وبين التعلق بالدنيا والركون لها، وفي ذلك دلالة قويّة على أن من لم يرد الله والدار الآخرة فهو مريد للدنيا وزينتها.

وعلى هذا: فمن اتبع هواه مطلقاً، وانصرف إلى الدنيا وآثرها، فقد أصبح عبداً لها، مشركاً في الألوهية، خالداً في النار، ويدل لذلك: قول الله تعالى: ﴿مَن كَانَ يُرِيدُ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا وَزِينَتَهَا نُوَفِّ إِلَيْهِمْ أَعْمَٰلَهُمْ فِيهَا وَهُمْ فِيهَا لَا يُبْخَسُونَ ﴿١٥﴾ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ لَيْسَ لَهُمْ فِى ٱلْءَاخِرَةِ إِلَّا ٱلنَّارُ ۖ وَحَبِطَ مَا صَنَعُواْ فِيهَا وَبَٰطِلٌ مَّا كَانُواْ يَعْمَلُونَ ﴿١٦﴾﴾ [هود: ١٥، ١٦]، وقوله تعالى: ﴿مَن كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ ٱلْءَاخِرَةِ نَزِدْ لَهُۥ فِى حَرْثِهِۦ ۖ وَمَن كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ ٱلدُّنْيَا نُؤْتِهِۦ مِنْهَا وَمَا لَهُۥ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِن نَّصِيبٍ ﴿٢٠﴾﴾ [الشورى: ٢٠]، وقوله تعالى: ﴿مَّن كَانَ يُرِيدُ ٱلْعَاجِلَةَ عَجَّلْنَا لَهُۥ فِيهَا مَا نَشَآءُ لِمَن نُّرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُۥ جَهَنَّمَ يَصْلَىٰهَا مَذْمُومًا مَّدْحُورًا ﴿١٨﴾﴾ [الإسراء: ١٨]، وقوله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَن طَغَىٰ ﴿٣٧﴾ وَءَاثَرَ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا ﴿٣٨﴾ فَإِنَّ ٱلْجَحِيمَ هِىَ ٱلْمَأْوَىٰ ﴿٣٩﴾ وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ وَنَهَى ٱلنَّفْسَ عَنِ ٱلْهَوَىٰ ﴿٤٠﴾ فَإِنَّ ٱلْجَنَّةَ هِىَ ٱلْمَأْوَىٰ ﴿٤١﴾﴾ [النازعات: ٣٧ ـ ٤١].

وهذا الشرك المخرج من الملة هو عندما يكون الباعث له على العمل وقصده منه إرادة الدنيا وقصدها.

٢ ـ الشرك في دعاء غير الله فيما لا يقدر عليه إلا الله:

الدعاء نوعان[(١)]: دعاء مسألة: وهو طلب ما ينفع الداعي من جلب نفع أو كشف ضر[(٢)]. ودعاء عبادة؛ وهو فعل أنواع العبادات كالصلاة والصيام والذبح والنذر لله تعالى.

«ودعاء العبادة مستلزم لدعاء المسألة كما أن دعاء عبادة مستلزم لدعاء المسألة، وكل دعاء مسألة متضمّن لدعاء العبادة». ثم ذكر بعض الآيات في دعاء المسألة، ثم قال: «وهو يتضمن دعاء العبادة؛ لأن السائل أخلص سؤاله لله،

---

(١) انظر: تفسير قوله تعالى: ﴿ٱدْعُواْ رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً﴾، مجموع الفتاوى ١١/١٥.

(٢) انظر: تيسير العزيز الحميد، ص٢١٥، فتح المجيد ٣٠١/١، ت: الفريان.

وذلك من أفضل العبادات، وكذلك الذاكر لله، والتالي لكتابه ونحوه طالب من الله في المعنى، فيكون داعياً عابداً»[١].

وأكثر ما يستعمل الدعاء في الكتاب والسُّنَّة، واللغة، ولسان الصحابة ومن بعدهم من العلماء في السؤال والطلب[٢]، وإنما سمي الذكر وتلاوة القرآن، والصلاة والتقرب بالنسك وغيره دعاء باعتبار أن الفاعل لذلك طالب في المعنى، فيدخل في مسمى الدعاء بهذا الاعتبار[٣].

والمراد بالكلام هنا هو دعاء المسألة، أما دعاء العبادة فسيأتي في الكلام على الشرك في التعبد والنسك.

ويدخل في دعاء المسألة، الاستغاثة وهي: طلب الغوث، وهو إزالة الشدة[٤]. وكذلك الاستعاذة والاستجابة والاستعانة كلها من أنواع الدعاء والطلب وهي ألفاظ متقاربة[٥].

وليس كل أحد صالحاً لان يُدعى ويستغاث به، وإنما يكون الدعاء لمن يقدر على جلب النفع ودفع الضرّ، ولهذا فإنّ من أعظم الظلم ـ وهو وضع الشيء في غير موضعه ـ أن يُدعى غير الله تعالى؛ لأن غير الله تعالى لا يملك نفعاً ولا ضراً.

وقد أبطل الله تعالى إلٰهيّة غيره؛ ولا سيما صرف الدعاء لغيره، بأنه لا يملك جلب النفع، أو دفع الضر. يقول تعالى: ﴿قُلِ ٱدْعُوا۟ ٱلَّذِينَ زَعَمْتُم مِّن دُونِهِۦ فَلَا يَمْلِكُونَ كَشْفَ ٱلضُّرِّ عَنكُمْ وَلَا تَحْوِيلًا ﴿٥٦﴾﴾ [الإسراء: ٥٦]، ويقول تعالى: ﴿قُلْ أَفَرَءَيْتُم مَّا تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ إِنْ أَرَادَنِىَ ٱللَّهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كَـٰشِفَـٰتُ ضُرِّهِۦٓ أَوْ أَرَادَنِى بِرَحْمَةٍ هَلْ هُنَّ مُمْسِكَـٰتُ رَحْمَتِهِۦ ۚ قُلْ حَسْبِىَ ٱللَّهُ ۖ عَلَيْهِ يَتَوَكَّلُ ٱلْمُتَوَكِّلُونَ ﴿٣٨﴾﴾ [الزمر: ٣٨]، ويقول تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِهِۦ لَا يَسْتَطِيعُونَ نَصْرَكُمْ وَلَآ أَنفُسَهُمْ يَنصُرُونَ ﴿١٩٧﴾﴾ [الأعراف: ١٩٧]، ويقول تعالى: ﴿قُلِ ٱدْعُوا۟ ٱلَّذِينَ زَعَمْتُم مِّن

---

(١) مجموع الفتاوى ١٥/١١ ـ ٢٨ وقد ذكر أمثلة من الآيات في دعاء المسألة.

(٢) انظر: بدائع الفوائد ٣/٣، ٥، ٦، فتح المجيد ١/٣١٦، ٣١٩.

(٣) نفس المرجع السابق.

(٤) انظر: مسألة في الاستغاثة بالنبي، مجموع الفتاوى ١/١٠٣، الاستغاثة، ص٢٤٩.

(٥) انظر: مجموع الفتاوى ١٥/٢٢٧، والنهاية في غريب الحديث «غوث».

دُونِ ٱللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِي ٱلْأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهِمَا مِن شِرْكٍ وَمَا لَهُۥ مِنْهُم مِّن ظَهِيرٍ ﴿٢٢﴾ وَلَا تَنفَعُ ٱلشَّفَٰعَةُ عِندَهُۥٓ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُۥ حَتَّىٰٓ إِذَا فُزِّعَ عَن قُلُوبِهِمْ قَالُوا۟ مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ قَالُوا۟ ٱلْحَقَّ وَهُوَ ٱلْعَلِيُّ ٱلْكَبِيرُ ﴿٢٣﴾﴾ [سبأ: ٢٢، ٢٣].

يقول ابن القيم: «المشرك إنما يتخذ معبوده لما يعتقد أنه يحصل به من النفع، والنفع لا يكون إلا مَنْ فيه خصلة من هذه الأربع: إما مالك لما يريده عابده منه، فإن لم يكن مالكاً كان شريكاً للمالك، فإن لم يكن شريكاً له كان معيناً له وظهيراً، فإن لم يكن معيناً ولا ظهيراً كان شفيعاً عنده.

فنفى سبحانه المراتب الأربع نفياً مترتباً، متنقلاً من الأعلى إلى ما دونه، فنفى الملك، والشركة، والمظاهرة، والشفاعة؛ التي يظنها المشرك. وأثبت شفاعة لا نصيب فيها لمشرك، وهي الشفاعة بإذنه»[١].

والأسباب التي خلقها الله تعالى ليست مؤثرة بذاتها مستقلة بالتأثير، وإنما المؤثّر والخالق هو الله تعالى، واعتقاد أن الأسباب خالقة شرك في التوحيد.

فإذا كان اعتقاد أن الأسباب مؤثرة بذاتها وخالقة للمسببات شرك في التوحيد، فإن دعاء غير الله تعالى فيما لا يقدر عليه إلّا الله شرك أيضاً لأن فيه نسبة القدرة لهذا الغير مع أنه لا يقدر على ذلك. وإنما يسأل ويطلب من يقدر على المطلوب، وهو الله تعالى، فسؤال ذلك من غيره فيه نسبة ما هو خاص بالله وحده لغيره من المخلوقين كنسبة صفة من صفاته التي يختص بها لغيره من المخلوقين.

والله تعالى هو الخالق لكل شيء فهو المستحق وحده للعبادة، وقد خلق الله تعالى سنناً جارية عاديّة وهو يجري الأمور على وفقها في الغالب، وسنناً خارقة للعادة فيجعل أسباباً منتجة لما ليست له في الأصل تنبيهاً لعبادة أنه القادر على كل شيء وتأييداً لبعض خلقه بآيات من ذلك، ومن ذلك آيات الأنبياء وكرامات الأولياء، فالله هو الخالق لها وهي تنسب إلى الأنبياء أو الأولياء على جهة أنها معجزات أو كرامات لا على أنها أفعالهم هم. ومقتضى ذلك ألّا يسأل الأنبياء أو الأولياء أن يفعلوا شيئاً من ذلك على جهة أنهم يقدرون على فعله إذا شاؤوا.

(١) مدارج السالكين ١/٣٤٣.

ولهذا لم يكن الصحابة رضوان الله عليهم يسألون رسول الله ﷺ ما لا يقدر عليه إلا الله، مع أن الرسول ﷺ مؤيد بالمعجزات لعلمهم أن ذلك لا ينسب إليه على أنه فعله الاختياري التام الموجب، وإنما كانوا يطلبون منه أن يدعو الله لهم.

«وعلى هذا فلا يستغاث بالرسول ﷺ ولا غيره فيما لا يقدر عليه إلا الله، هذا في حال الحياة فكيف إذا كان المطلوب منه ميتاً لا يجيب من دعاه.

وأما ما ورد في حديث ربيعة بن كعب رضي الله عنه وقد خبّره الرسول ﷺ أنْ يسأله حاجته فقال: «أسألك مرافقتك في الجنّة». قال: «**أَوَ غير ذلك؟**» فقال: «هو ذاك»، فقال: «**فأعني على نفسك بكثرة السجود**»[1] وما أشبهه من الأحاديث؛ فإنّ ربيعة أراد أن يدعو له الرسول ﷺ، ولم يقصد أن يدخله رسول الله ﷺ الجنة، أو أن ذلك في قدرته ونحو ذلك، وهذه الأحاديث يوضّح معناها مئات الآيات والأحاديث الأخرى»[2].

*** أوجه كون الدعاء فيما لا يقدر عليه إلّا الله من الشرك:**

١ ـ أنّ الدعاء عبادة، والمستحقّ للعبادة هو الله تعالى وحده[3].

ومما يدل على أنّ دعاء المسألة عبادة يجب صرفها لله تعالى وحده ما يلي:

ـ يقول الله تعالى: ﴿وَقَالَ رَبُّكُمُ ٱدْعُونِىٓ أَسْتَجِبْ لَكُمْ ۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِى سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ ﴿٦٠﴾﴾ [غافر: ٦٠].

ـ وعن النعمان بن بشير رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول على المنبر: «**إنّ الدعاء هو العبادة**»، ثم قرأ: ﴿ٱدْعُونِىٓ أَسْتَجِبْ لَكُمْ ۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِى سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ ﴿٦٠﴾﴾ [غافر: ٦٠][4].

---

(١) رواه مسلم، كتاب الصلاة، باب فضل السجود والحث عليه، ورقمه (٤٨٩).

(٢) انظر: ضوابط التكفير، ص١١٥ ـ ١١٧.

(٣) انظر: فتح المجيد ١/٣٠٣، ت: الفريان.

(٤) رواه أحمد في المسند ٤/٢٦٧، وأبو داود، كتاب الصلاة، باب الدعاء، برقم (١٤٧٩)، والترمذي، كتاب الدعاء، باب ما جاء في فضل الدعاء، ورقمه (٣٣٧٢)، وابن المبارك في الزهد برقم (١٢٩٨)، ت: الأعظمي. وقال الحافظ في الفتح ١/٤٩: «إسناده جيّد».

ـ ويقول تعالى ـ عن خليله ـ: ﴿وَأَعۡتَزِلُكُمۡ وَمَا تَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَأَدۡعُواْ رَبِّي عَسَىٰٓ أَلَّآ أَكُونَ بِدُعَآءِ رَبِّي شَقِيّٗا ۝٤٨ فَلَمَّا ٱعۡتَزَلَهُمۡ وَمَا يَعۡبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَهَبۡنَا لَهُۥٓ إِسۡحَٰقَ وَيَعۡقُوبَۖ وَكُلّٗا جَعَلۡنَا نَبِيّٗا ۝٤٩﴾ [مريم: ٤٨، ٤٩].

يقول الشوكاني: «قوله: «**الدعاء هو العبادة**» هذه الصفة المقتضبة للحصر من جهة تعريف المسند إليه، ومن جهة تعريفاً لمسند، ومن جهة ضمير الفصل تقتضي أن الدعاء هو أعلى أنواع العبادة وأرفعها وأشرفها... والآية الكريمة قد دلت على أن الدعاء من العبادة، فإنه ﷻ أمر عباده أن يدعوه، ثم قال: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَسۡتَكۡبِرُونَ عَنۡ عِبَادَتِي﴾ [غافر: ٦٠] فأفاد ذلك أن الدعاء عبادة»[(١)].

ـ ويقول تعالى: ﴿وَلَا تَدۡعُ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَنفَعُكَ وَلَا يَضُرُّكَۖ فَإِن فَعَلۡتَ فَإِنَّكَ إِذٗا مِّنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ۝١٠٦﴾ [يونس: ١٠٦].

ـ ويقول تعالى: ﴿ٱدۡعُواْ رَبَّكُمۡ تَضَرُّعٗا وَخُفۡيَةًۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُعۡتَدِينَ ۝٥٥﴾ [الأعراف: ٥٥].

ـ ويقول تعالى: ﴿وَمَنۡ أَضَلُّ مِمَّن يَدۡعُواْ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَن لَّا يَسۡتَجِيبُ لَهُۥٓ إِلَىٰ يَوۡمِ ٱلۡقِيَٰمَةِ﴾ [الأحقاف: ٥][(٢)].

ـ وفي الحديث: «**ادعوا الله وأنتم موقنون بالإجابة**»[(٣)]. وفي حديث آخر: «**من لم يسأل الله يغضب عليه**»[(٤)].

يقول الشيخ محمد بن عبد الوهاب: «ومن أنواع العبادة الدعاء، كما كان المؤمنون يدعون الله وحده ليلاً ونهاراً في الشدة والرخاء، ولا يشك أحد أن هذا من أنواع العبادة، فتفكّر رحمك الله فيما حدث في الناس اليوم من دعاء غير الله في الشدة والرخاء هذا يريد سفراً فيأتي عند قبر أو غيره؛ فيدخل عليه بماله عمن ينهيه، وهذا يلحقه الشدة في البر أو البحر، فيستغيث بعبد القادر أو شمسان أو نبي من الأنبياء، أو ولي من الأولياء أن ينجيه من هذه الشدة، فيقال لهذا

---

(١) تحفة الذاكرين، ص١٩.

(٢) انظر في الأدلة على أن الدعاء عبادة، ووقوع الشرك في ذلك: تيسير العزيز الحميد، ص٢١٥ ـ ٢١٩.

(٣) سبق تخريجه، ص٤٥٦.

(٤) سبق تخريجه، ص٤٥٦.

الجاهل: إن كنت تعرف أن الإلٰه المعبود وتعرف أن الدعاء من العبادة، فكيف تدعو مخلوقاً ميتاً، وتترك الحي القيوم الحاضر الرؤوف الرحيم القدير؟»[(١)].

٢ ـ أنّ الله تعالى سمى دعاء غيره شركاً وكفراً.

يقول الله تعالى: ﴿قُلْ أَرَءَيْتَكُمْ إِنْ أَتَىٰكُمْ عَذَابُ ٱللَّهِ أَوْ أَتَتْكُمُ ٱلسَّاعَةُ أَغَيْرَ ٱللَّهِ تَدْعُونَ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٤٠﴾ بَلْ إِيَّاهُ تَدْعُونَ فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُونَ إِلَيْهِ إِن شَآءَ وَتَنسَوْنَ مَا تُشْرِكُونَ ﴿٤١﴾﴾ [الأنعام: ٤٠، ٤١]، ويقول تعالى: ﴿وَإِذَا مَسَّ ٱلنَّاسَ ضُرٌّ دَعَوْا۟ رَبَّهُم مُّنِيبِينَ إِلَيْهِ ثُمَّ إِذَآ أَذَاقَهُم مِّنْهُ رَحْمَةً إِذَا فَرِيقٌ مِّنْهُم بِرَبِّهِمْ يُشْرِكُونَ ﴿٣٣﴾﴾ [الروم: ٣٣].

ـ ويقول تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِهِۦ مَا يَمْلِكُونَ مِن قِطْمِيرٍ ﴿١٣﴾ إِن تَدْعُوهُمْ لَا يَسْمَعُوا۟ دُعَآءَكُمْ وَلَوْ سَمِعُوا۟ مَا ٱسْتَجَابُوا۟ لَكُمْ ۖ وَيَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ يَكْفُرُونَ بِشِرْكِكُمْ ۚ وَلَا يُنَبِّئُكَ مِثْلُ خَبِيرٍ ﴿١٤﴾﴾ [فاطر: ١٣، ١٤][(٢)].

٣ ـ أجمع أهل العلم على أن من دعا غير الله أو استغاث به فيما لا يقدر عليه إلا الله تعالى فهو كافر خارج من الملة.

يقول شيخ الإسلام ابن تيميّة: «فمن جعل الملائكة والأنبياء وسائط يدعوهم، ويتوكل عليهم، ويسألهم جلب المنافع، ودفع المضار، مثل أن يسألهم غفران الذنوب، وهداية القلوب، وتفريج الكروب، وسد الفاقات، فهو كافر بإجماع المسلمين»[(٣)].

٣ ـ الشرك في التعبّد والنسك:

إذا ثبت أن عملاً من الأعمال واجب أو مستحبّ فهو عبادة، فصرفها لله تعالى إيمان وتوحيد، وصرفها لغيره شرك وتنديد.

وهذا الشرك في العبوديّة يكون شركاً ولو أقرّ لله تعالى بأنه واحد في ذاته، وصفاته، وأفعاله.

---

(١) الدرر السنية ٢/٥٤، وانظر: الاستغاثة ٢١٤، والتوضيح عن توحيد الخلاق، ص١٢٩، والدرر السنية ٩/١٤٣، ١٤٤، ١٥٢.

(٢) انظر زيادة في الأدلة: تيسير العزيز الحميد، ص٢١٦ وما بعدها.

(٣) مجموع الفتاوى ١/١٢٤، وانظر: الاستغاثة، ص٧٩، ٢٣١، ٣١٢، تيسير العزيز الحميد، ص٢٢٩. وانظر نقولاً كثيرة في هذا المعنى في تيسير العزيز الحميد، ص٢٢٨ ـ ٢٣٦.

فكما يكون الشرك متعلّق باعتقاد شريك لله تعالى في ذاته وصفاته وأفعاله، فكذلك يكون الشرك متعلّق بالإرادة والطلب والعمل.

ولا يصح أن يُعلّق أحد نوعي الشرك بالآخر بحيث لا يعتبر شركاً إلا إذا اقترن بالآخر. وذلك أنه لا يكفي في ثبوت الإسلام في الدنيا والآخرة مجرد الإقرار بتوحيد الربوبيّة والأسماء والصفات حتى يعبد الله وحده لا شريك له. فكذلك الشرك ليس محصوراً في إثبات شريك مع الله تعالى في الربوبيّة والأسماء والصفات بل يدخل في ذلك الشرك في الألوهيّة.

ومن المعلوم أن العبادة ـ التي أمر العبد بصرفها لله وحده، ويمكن أن يقع فيها الشرك إذا صرفت لغير الله تعالى ـ ليست هي مجرد اعتقاد وحدانية الله في ذاته وصفاته وأفعاله (الربوبية والأسماء والصفات). وكما أنه ليس كل أحد صالحاً لأن يدعى ويستغاث به، وإنما يكون الدعاء لمن يقدر على جلب النفع ودفع الضر، فكذلك العبادة لا تكون لكل أحد وإنما تكون لمن يستحقها وهو القادر على نفع عابده ودفع الأذى عنه كما قال تعالى: ﴿قُلْ أَتَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا﴾ [المائدة: ٧٦]، وقال تعالى: ﴿قَالَ أَفَتَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَنفَعُكُمْ شَيْـًٔا وَلَا يَضُرُّكُمْ ﴿٦٦﴾﴾ [الأنبياء: ٦٦]، وقال تعالى: ﴿وَإِبْرَٰهِيمَ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَٱتَّقُوهُ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿١٦﴾ إِنَّمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَوْثَٰنًا وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا إِنَّ ٱلَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ لَكُمْ رِزْقًا فَٱبْتَغُوا۟ عِندَ ٱللَّهِ ٱلرِّزْقَ وَٱعْبُدُوهُ وَٱشْكُرُوا۟ لَهُۥٓ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿١٧﴾﴾ [العنكبوت: ١٦، ١٧]، وقال تعالى: ﴿وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَهُمْ رِزْقًا مِّنَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ شَيْـًٔا وَلَا يَسْتَطِيعُونَ ﴿٧٣﴾﴾ [النحل: ٧٣].

وعلى هذا: فالذبح والنذر والخشية والسجود والركوع وغير ذلك إذا كانت لغير الله تعالى فشرك مخرج من الملة حتى لو كان مصدّقاً بأن الله تعالى واحد في ذاته وصفاته وأفعاله ولهذا حصر الله تعالى العبادة فهي: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴿٥﴾﴾ [الفاتحة: ٥]، وقال تعالى: ﴿فَإِيَّٰىَ فَٱعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾﴾ [العنكبوت: ٥٦]، وقال تعالى: ﴿وَإِيَّٰىَ فَٱتَّقُونِ ﴿٤١﴾﴾ [البقرة: ٤١].

ووجه الحصر في هذه الآيات هو تقديم ما حقه التأخير وهو يفيد الحصر كما عرف من علم البيان.

وقد قال المقريزي في قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾: «وبالجملة فالعبادة

المذكورة في قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ هي السجود والتوكل والإنابة والتقوى والخشية والتوبة والنذر والحلف والتسبيح والتكبير والتهليل والتحميد والاستغفار وحلق الرأس خضوعاً وتعبداً، والدعاء، كل ذلك محض حق الله تعالى»[١].

كما قال ابن القيم في بيان هذا الشرك: «ومن أنواع الشرك: سجود المريد للشيخ فإنه شرك من الساجد والمسجود له والعجيب أنهم يقولون: ليس هذا سجود، وإنما هو وضع الرأس قدام الشيخ احتراماً وتواضعاً فيقال لهؤلاء ولو سميتموه ما سميتموه، فحقيقة السجود: وضع الرأس لمن يسجد له، وكذلك السجود للصنم، والشمس، وللنجم، وللحجر، كله وضع الرأس قدامه. ومن أنواعه: ركوع المتعممين بعضهم لبعض عند الملاقاة، وهذا سجود في اللغة، وبه فسر قوله تعالى: ﴿وَٱدۡخُلُواْ ٱلۡبَابَ سُجَّدٗا﴾ [البقرة: ٥٨]؛ أي: منحنين، وإلا فلا يمكن الدخول بالجبهة على الأرض، ومنه قول العرب سجدت الأشجار إذا أمالتها الريح»[٢].

وقد تقدم أن الإلٰه هو الذي يألهه القلب بكمال الحب والتعظيم والإجلال والإكرام والخوف والرجاء ونحو ذلك[٣]، فإذا صرفت لغير الله تعالى فقد تأله القلب لغير الله تعالى وهذا هو حقيقة الشرك، يقول تعالى ـ عن حال المشركين ـ: ﴿أَجَعَلَ ٱلۡأٓلِهَةَ إِلَٰهٗا وَٰحِدًاۖ﴾ [ص: ٥].

وصرف التعبدات والنسك لغير الله تعالى فيه تشبيه للمخلوق بالخالق في استحقاق العبادة، وهذه هي حقيقة التسوية التي ذكرها الله تعالى عن المشركين، فقال تعالى: ﴿تَٱللَّهِ إِن كُنَّا لَفِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٍ ٩٧ إِذۡ نُسَوِّيكُم بِرَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ٩٨﴾ [الشعراء: ٩٧، ٩٨].

فالتسوية هذه ليست في الخلق والتدبير بل تسوية المخلوق بالخالق في صرف العبادة له.

«وهذه التسوية إنما كانت في الحبّ والتأله واتباع ما شرعوا في الخلق والقدرة والربوبيّة، وهي العدل الذي أخبر به عن الكفار كقوله تعالى: ﴿ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ

---

(١) تجريد التوحيد، ص٦٦، ت: العمران.
(٢) مدارج السالكين ١/٣٤٤، ٣٤٥، وذكر أنواعاً أخرى كحلق الرأس، والتوبة إلى الشيخ.
(٣) انظر: تجريد التوحيد، ص٤٤، ٥٠، ت: العمران.

﴿ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ ثُمَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ ۝١﴾ [الأنعام: ١]».

وأصح القولين أن المعنى: «ثم الذين كفروا بربهم يعدلون فيجعلون له عدلاً يحبونه ويقدسونه ويعبدونه كما يعبدون الله»[١].

وقد قال المقريزي: «واعلم أن من خصائص الإلٰهيّة الكمال المطلق من جميع الوجوه الذي لا نقص فيه بوجه من الوجوه، وذلك يوجب أن تكون العبادة له وحده عقلاً وشرعاً وفطرة ومن جعل ذلك لغيره فقد شبه الغير بمن لا شبيه له ولشدة قبحه وتضمنه غاية الظلم أخبر من كتب على نفسه الرحمة أنه لا يغفره أبداً، ومن خصائص الإلٰهيّة العبوديّة التي لا تقوم إلا على ساق الحب والذل فمن أعطاهما لغيره فقد شبه بالله ﷻ في خالص حقه وقبيح هذا مستقر في العقول والفطر لكن لما غيرت الشياطين فطر أكثر الخلق واجتاللتهم عن دينهم وأمرتهم أن يشركوا بالله ما لم ينزل به سلطاناً كما روى ذلك عن الله أعرف الخلق به وبخلقه؛ عموا عن قبح الشرك حتى ظنوه حسناً، ومن خصائص الإلٰهيّة السجود فمن سجد لغيره فقد شبهه به، ومنها الحلف باسمه فمن حلف بغيره فقد شبهه به، ومنها الذبح له فمن ذبح لغيره فقد شبهه به، ومنها حلق الرأس إلى غير ذلك»[٢].

وصرف العبادة لغير الله تعالى شرك حتى لو لم يعتقد فيمن صرفت له أنه قادر على الخلق والإيجاد، وهذا المعنى أجمع عليه العلماء بغير خلاف.

يقول شيخ الإسلام ابن تيميّة: «فمن جعل الملائكة والأنبياء وسائط يدعوهم، ويتوكل عليهم، ويسألهم جلب المنافع، ودفع المضار، مثل أن يسألهم غفران الذنوب وهداية القلوب، وتفريج الكروب، وسد الفاقات، فهو كافر بإجماع المسلمين»[٣].

ويقول الشيخ سليمان بن عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب ـ بعد نقله للنص السابق ـ: «وهو إجماع صحيح، ومعلوم بالضرورة من الدين، وقد نص

---

(١) مفتاح دار السعادة، ص٤٥٧.
(٢) تجريد التوحيد، ص٧٢ ـ ٧٤، ت: العمران.
(٣) مجموع الفتاوى ١/ ١٢٤.

العلماء من أهل المذاهب الأربعة، وغيرهم في باب حكم المرتد على أن من أشرك بالله فهو كافر؛ أي: عبد مع الله غيره بنوع من أنواع العبادة»[١].

وهذا النوع من الشرك معلوم من الدين بالضرورة[٢]؛ لأنه هو الشرك الذي أنكره الرسل على أممهم.

(١) تيسير العزيز الحميد، ص٢٢٩.

(٢) انظر: الاستغاثة، ص٣٧٦، ودرء التعارض ١/٢٢٧، ٢٢٨.

الخاتمة

موقف أهل الكلام

تقدم في الكلام على التوحيد عند أهل السُّنَّة أنه يتضمن:

١ ـ إفراد الله تعالى بوحدانيّة الذات والصفات والأفعال، وهو التوحيد العلمي.

٢ ـ إفراد الله تعالى بالعبادة والألوهيّة، وهو التوحيد العملي.

والشرك أيضاً يتضمن:

١ ـ الشرك المناقض لوحدانيّة الذات والصفات والأفعال، وهو الشرك الاعتقادي.

٢ ـ الشرك في العبادة والألوهيّة، وهو الشرك العملي.

ولما كان التوحيد عند المتكلمين يتضمن وحدانيَّة الذات والصفات والأفعال فقط، وأخرجوا التوحيد العملي (توحيد الألوهيّة) من التوحيد ترتّب على ذلك ـ عندهم ـ أن الشرك لا يكون إلّا في الشرك الاعتقادي لا غير.

وعلى هذا: فلا يعتبر أهل الكلام الشرك العملي من الشرك إلا إذا تضمّن اعتقاد استقلاليّة المعبود بالخلق والإيجاد أو تضمن مشاركته في الذات والصفات.

ولهذا لم يكن النذر والذبح والسجود لغير الله تعالى شركاً بذاته وكذلك لا يكون الدعاء والاستغاثة بغير الله تعالى شركاً بذاته ـ عندهم ـ.

ولهذا وقع بعض أهل الكلام في هذا الشرك العملي، وهم لا يعتقدون أنه شرك.

كما يقول شيخ الإسلام ابن تيميّة ـ عن أهل الكلام ـ: «ولهذا كان من أتباع هؤلاء من يسجد للشمس والقمر والكواكب، ويدعوها كما يدعو الله تعالى، ويصوم لها، وينسك لها، ويتقرب إليها، ثم يقول: إن هذا ليس بشرك وإنما الشرك إذا اعتقدت أنها هي المدبّرة لي، فإذا جعلتها سبباً وواسطة لم أكن مشركاً. ومن المعلوم بالاضطرار من دين الإسلام أن هذا شرك»[١].

وعندما أهمل المتكلمون توحيد الألوهية أهملوا التحذير من الشرك فيه، والكشف عن حقيقته بالمرة، فلا ذكر له في كتب عقيدتهم كما سبق أن بيَّنَّا.

(١) درء التعارض ١/٢٢٧، ٢٢٨.

تراجم بعض الأعلام
الوارد ذكرهم في الرسالة[(١)]

(أ)

* **ابن الأثير**: المبارك بن محمد بن محمد بن عبد الكريم الجزري، مجد الدين، أبو السعادات، ولد سنة ٥٤٤هـ، ومن مؤلفاته: «جامع الأصول»، وتوفي سنة ٦٠٦هـ. (سير أعلام النبلاء ٢١/ ٤٨٨).

* **الآجري**: محمد بن الحسين بن عبد الله الآجري، أبو بكر، من علماء أهل السُّنَّة والجماعة، ومن مؤلفاته في العقيدة: «الشريعة»، توفي بمكة سنة ٣٦٠هـ. (سير أعلام النبلاء ١٦/ ١٣٣).

* **الأخطل**: غياث بن غوث التغلبي النصراني، أبو مالك، شاعر زمانه، ولد سنة ١٩هـ وتوفي سنة ٩٠هـ. (سير أعلام النبلاء ٤/ ٥٨٩).

* **الأشعري**: علي بن إسماعيل بن أبي بشير إسحاق اليماني، أبو الحسن، كان معتزلياً، ثم رجع إلى عقيدة ابن كِلَّاب وألَّف «اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع»، ثم رجع إلى مذهب السلف وألَّف «الإبانة»، ولد سنة ٢٦٠هـ وتوفي سنة ٣٣٠هـ. (سير أعلام النبلاء ١٥/ ٨٥).

* **الأعمش**: سليمان بن مهران، أبو محمد الأسدي، الكاهلي، مولاهم الكوفي، الحافظ، ولد سنة ٥٦١هـ، وتوفي سنة ١٤٧هـ، وقيل غير ذلك. (سير أعلام النبلاء ٦٠/ ٢٢٦).

---

(١) هذه التراجم مرتبة على الحروف الهجائية، ولم يراعِ فيها الألف واللام التي للتعريف، ولا الكنى كـ (أب) وكذلك (ابن)، وقد رتبت حسب الشهرة.

* **الألوسي**: محمود شكري بن عبد الله بن شهاب الدين محمود الحسيني (الحفيد)، أبو المعالي، ولد سنة ١٢٧٣هـ، من علماء أهل السُّنَّة والجماعة، ومن مصنفاته في العقيدة: «غاية الأماني في الرد على النبهاني»، توفي سنة ١٣٤٢هـ. (محمود شكري الألوسي وآراؤه اللغوية، لتلميذه محمد بهجت الأثري، الأعلام ٧/ ١٧٢).

* **الألوسي**: محمود بن عبد الله الحسيني، شهاب الدين، أبو الثناء، المفسر، (الجدّ)، عالم سُني من مؤلفاته «روح المعاني» في التفسير، ولد سنة ١٢١٧هـ، وتوفي سنة ١٢٧٠هـ. (المسك الأذفر، لمحمود شكري الألوسي، ص٦٤ ـ ٨٥، الأعلام ٧/ ١٧٦).

* **الآمدي**: علي بن أبي علي بن محمد التغلبي، سيف الدين، متكلم أشعري، من كتبه في علم الكلام: «أبكار الأفكار»، و«غاية المرام»، ولد سنة ٥٥١هـ، وتوفي سنة ٦٣١هـ. (سير أعلام النبلاء ٢٢/ ٣٦٤).

* **الأوزاعي**: عبد الرحمٰن بن عمرو بن محمد، واعظ أهل الشام، أو عمرو، ولد في حياة الصحابة سنة ٨٨هـ، وتوفي سنة ١٥٧هـ. (سير أعلام النبلاء ٧/ ١٠٧).

* **الإيجي**: محمد بن عبد الرحمٰن بن محمد الإيجي من أهل إيج بنواحي شيراز، وتوفي سنة ٩٠٥هـ. (الأعلام ٦/ ١٩٥).

* **أيوب بن أبي تميمة كيسان العنزي**: أبو بكر السختياني، ولد عام توفي ابن عباس سنة ٦٨هـ. وتوفي بالبصرة سنة ١٣١هـ. (سير أعلام النبلاء ٦/ ١٥).

(ب)

* **الباقلاني**: محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر البصري القاضي، أبو بكر، متكلم أشعري، له في الكلام «الإنصاف» و«التمهيد»، توفي ٤٠٣هـ. (سير أعلام النبلاء ١٧/ ١٩٠).

* **البربهاري**: الحسن بن علي بن خلف، الفقيه، شيخ الحنابلة، من علماء أهل السُّنَّة والجماعة، من مؤلفاته في العقيدة «شرح السُّنَّة»، توفي في رجب سنة ٣٢٨هـ. (سير أعلام النبلاء ١٥/ ٩).

* **بشر بن غياث بن أبي كريمة المريسي**: أبو عبد الرحمٰن، حنفي متكلم جهمي، كفّره عدة من علماء أهل السُّنَّة، صنف في «التوحيد» و«الإرجاء» و«كُفْر المشبهة» وغيرها، توفي سنة ٢١٨هـ. (سير أعلام النبلاء ١٠/ ١٩٩).

* **ابن بطة العكبري**: عبيد الله بن محمد بن محمد بن حمدان الحنبلي، أبو عبد الله، شيخ العراق، من علماء أهل السُّنَّة والجماعة، من مصنفاته في العقيدة: كتاب «الإبانة»، ولد سنة ٣٠٤هـ، وتوفي سنة ٣٨٧هـ. (سير أعلام النبلاء ١٦/ ٥٢٩).

* **البغدادي**: عبد القاهر بن طاهر البغدادي، أبو منصور، متكلم أشعري، له في الكلام «أصول الدين»، و«الفرق بين الفرق» وغيرها، توفي سنة ٤٢٩هـ. (سير أعلام النبلاء ١٧/ ٥٧٢).
* **البغوي**: الحسين بن مسعود بن محمد الفراء أبو محمد، المحدث المفسر، محيي السُّنَّة، ولد سنة ٤٣٦هـ صنف «شرح السُّنَّة» و«معالم التنزيل»، وتوفي سنة ٥١٦هـ. (سير أعلام النبلاء ١٩/ ٤٣٩).
* **أبو بكر بن الخلال**: أحمد بن محمد بن هارون بن يزيد الخلال، شيخ الحنابلة، أبو بكر، ولد سنة ٢٣٤هـ، جمع علم الإمام أحمد في السُّنَّة وغيرها، وله «الجامع لعلوم الإمام أحمد»، توفي سنة ٣١١هـ. (سير أعلام النبلاء ١٤/ ٢٩٧).
* **أبو بكر بن أبي داود**: عبد الله بن سليمان بن الأشعث، أبو بكر السجستاني، ولد سنة ٢٣٠هـ صنف في العقيدة «البعث» وله منظومة في «اتباع السُّنَّة والعقيدة الصحيحة». (سير أعلام النبلاء ١٣/ ٢٢١).
* **البيجوري**: إبراهيم بن محمد بن أحمد، شيخ الأزهر، متكلم أشعري، ولد سنة ١١٩٨هـ، صنف في علم الكلام «تحفة المريد في شرح جوهرة التوحيد»، توفي سنة ١٢٧٧هـ. (الأعلام ١/ ٧١).
* **البيهقي**: أحمد بن الحسين بن علي بن موسى، أبو بكر، المحدث، أشعري العقيدة، ولد سنة ٣٨٤هـ، وصنف «الاعتقاد»، و«الأسماء والصفات»، توفي سنة ٤٥٨هـ. (سير أعلام النبلاء ١٨/ ١٦٣).

(ت)

* **التفتازاني**: مسعود بن عمر بن عبد الله، سعد الدين، متكلم ماتريدي حنفي، له في الكلام «شرح المقاصد» و«شرح العقائد النسفيّة»، ولد سنة ٧٢٢هـ، وتوفي سنة ٧٩٢هـ. (البدر الطالع ١٠/ ٤١٠).
* **التهانوي**: محمد بن علي بن القاضي محمد حامد بن محمد صابر الفاروقي، حنفي ماتريدي، وباحث هندي، صنف «كشاف اصطلاحات الفنون» توفي بعد ١١٥٨هـ. (الأعلام ٦/ ٢٩٥).

(ث)

* **أبو ثور**: إبراهيم بن خالد بن أبي اليمان الكلبي البغدادي، الفقيه، له مصنف في «اختلاف مالك والشافعي» توفي سنة ٢٤٠هـ. (سير أعلام النبلاء ١٢/ ٧٢).
* **الجبائي**: محمد بن عبد الوهاب البصري، شيخ المعتزلة، صنف في الكلام كتاب «الأصول» و«الأسماء والصفات» وغيرهما، توفي سنة ٣٠٣هـ (سير أعلام النبلاء ١٤/ ١٨٣).

* **الجرجاني**: علي بن محمد بن علي، أبو الحسن الحسيني، يُعرف بالسيد الشريف، حنفي ماتريدي متكلم، له :«شرح المواقف» و«التعريفات»، توفي ولم يبلغ الأربعين. (الضوء اللامع ٣/ ٣٢٨).
* **ابن جرير**: محمد بن جرير بن زيد، أبو جعفر الطبري المفسر، ولد سنة ٢٢٤هـ صنف التفسير المسمى بـ «جامع البيان»، وله في العقيدة «صريح السُّنَّة» وغيرها، وهو سلفي العقيدة، متبع للسُّنَّة، توفي سنة ٣١٠هـ. (سير أعلام النبلاء ١٤/ ٢٦٧).
* **الجعد بن درهم**: مؤدب مروان الحمار، هو أول من ابتدع بأن الله ما اتخذ إبراهيم خليلاً، ولم يكلم موسى تكليماً، زنديق هالك، قتله خالد القسري يوم النحر. (سير أعلام النبلاء ٥/ ٤٣٣).
* **جهم بن صفوان**: أبو محرز الراسبي، رأس الجهميّة، زنديق هالك، لا يعرف إلّا البدعة، قتله سلم بن أحوز، وكان ذلك سنة ١٢٨هـ. (سير أعلام النبلاء ٦/ ٢٦).
* **الجوهري**: إسماعيل بن حماد التركي، أبو نصر، إمام اللغة، صنف «الصحاح»، وفيه أوهام قد عُمل عليه احواش، مات متردّياً من سطح داره بنيسابور سنة ٣٩٣هـ. (سير أعلام النبلاء ١٧/ ٨٠).
* **الجويني**: عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، أبو المعالي، إمام الحرمين، متكلم أشعري، له في الكلام «الشامل في أصول الدين»، و«الإرشاد» و«لمع الأدلة» وغيرها، ولد سنة ٤١٩هـ وتوفي سنة ٤٧٨هـ. (سير أعلام النبلاء ١٨/ ٤٦٨).

(ح)

* **أبو حامد بن مرزوق**: اسم مستعار لا يعرف في الواقع، صنف «التوسل بالنبي وجهلة الوهابيين»، و«براءة الأشعريين»، وهو متكلم أشعري، من أعداء دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب.
* **ابن حجر**: أحمد بن علي بن محمد الكناني العسقلاني، أبو الفضل، شهاب الدين، عالم مشهور، صنف «فتح الباري في شرح البخاري» وهو أجل تصنيف له، وكتب في التراجم والحديث، ولد سنة ٧٧٣هـ، وتوفي بالقاهرة سنة ٨٥٢هـ. (الضوء اللامع ٢/ ٣٦).
* **الحداد**: علوي بن أحمد بن الحسن الحضرمي، صوفي متكلم، ردّ على الشيخ محمد بن عبد الوهاب بردّ سماه «مصباح الظلام» توفي سنة ١٢٣٢هـ. (الأعلام ٤/ ٢٤٩).
* **ابن حزم**: علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، أبو محمد الأندلسي، ولد بقرطبة سنة ٣٨٤هـ، صنف «المحلى»، وفي العقيدة «الدرّة» وغيرها، تارة يوافق السلف مثل مسائل الإيمان، وتارة يخالف السلف مثل الأسماء والصفات، توفي سنة ٤٥٦هـ. (سير أعلام النبلاء ١٨/ ١٨٤).

* **أبو الحسن الطبري**: علي بن محمد بن علي، يلقب بعماد الدين، ويعرف بالكيّا الهراسي، فقيه شافعي، أشعري العقيدة، درس في النظاميّة، ولد سنة ٤٥٠هـ، ومن كتبه «أحكام القرآن» وتوفي سنة ٥٠٤هـ. (تبيين كذب المفتري ص٢٨٨).

* **أبو الحسن الحسين البصري**: محمد بن علي بن الطيب، متكلم معتزلي، صنف في الكلام «تصفح الأدلة»، وفي الأصول «المعتمد في أصول الفقه»، توفي سنة ٤٣٦هـ، وقد شاخ. (سير أعلام النبلاء ١٧/ ٥٨٧).

* **أبو الحسين الخياط**: عبد الرحيم بن محمد بن عثمان، متكلم معتزلي، تنسب إليه فرقة تدعي «الخياطة»، صنف في الكلام «الانتصار»، وتوفي سنة ٣٠٠هـ. (سير أعلام النبلاء ١٤/ ٢٢٠).

* **حفص الفرد**: يكنى أبا عمرو، مبتدع متكلم، كفّره الشافعي، وهو من الجبريّة المعطلة. (ميزان الاعتدال ١/ ٥٦٤).

* **الحليمي**: الحسين بن الحسن بن محمد بن حليم البخاري، أبو عبد الله، محدث ومتكلم أشعري، صنف «المنهاج في شعب الإيمان»، توفي سنة ٤٠٣هـ. (سير أعلام النبلاء ١٧/ ٢٣١).

(خ)

* **الخسروشاهي**: عبد الحميد بن عيسى بن عمُّويه، شمس الدين، أبو محمد، متكلم أشعري، توفي سنة ٦٥٢هـ. (طبقات الشافعيّة ٨/ ١٦١).

* **ابن خلدون**: عبد الرحمٰن بن محمد بن محمد الحضرمي الإشبيلي، عالم مؤرخ اجتماعي توفي سنة ٨٠٨هـ. (شذرات الذهب ٧/ ٧٦).

* **الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي الأزدي**: أبو عبد الرحمٰن، من أئمة اللغة والأدب، ولد سنة ١٠٠هـ، وصنف «العين» في اللغة توفي سنة ١٧٠هـ. (سير أعلام النبلاء ٧/ ٤٢٩).

* **الخونجي**: محمد بن ناماور بن عبد الملك، أبو عبد الله، فارسي الأصل، متكلم، له اهتمام بالمنطق والفلسفة توفي سنة ٦٤٩هـ. (شذرات الذهب ٥/ ٢٣٦، الأعلام ٧/ ٣٤٤).

(د)

* **الدارقطني**: علي بن عمر بن أحمد بن مهدي البغدادي، أبو الحسن، ولد سنة ٣٠٦هـ، إمام سلفي العقيدة له كتاب «السنن» و«العلل» وصنف في العقيدة «الرؤية» توفي سنة ٣٨٥هـ. (سير أعلام النبلاء ١٦/ ٤٤٩).

* **الدارمي**: عثمان بن سعيد بن خالد، أبو سعيد، من أئمة أهل السُّنَّة والجماعة، له في العقيدة «الرد على الجهميّة» وخص بشر المريسي برد مستقل، ولد سنة ٢٠٠هـ، وتوفي سنة ٢٨٠هـ. (سير أعلام النبلاء ١٣/ ٣١٩).

* **الدجوي**: يوسف بن أحمد بن نصر المصري، مالكي المذهب، أحد أعضاء كبار العلماء بالأزهر، متكلم صوفي، وكان أعمى البصر. (الأعلام ٨/ ٢١٦).

* **دحلان**: أحمد بن زيني، فقيه شافعي، ومتكلم أشعري صوفي، صنف «الدرر السنيّة في الرد على الوهابية» وتوفي سنة ١٣٠٤هـ. (الأعلام ١/ ١٢٩).

* **الدردير**: أحمد بن محمد بن أحمد العدوي، أبو البركات، من فقهاء المالكيّة، ولد بمصر سنة ١١٢٧هـ، وتعلّم بالأزهر، متكلّم أشعري، من مصنفاته: «شرح الخريدة البهيّة في علم التوحيد»، والخريدة منظومة في العقيدة الأشعريّة له، توفي بالقاهرة سنة ١٢٠١هـ. (الأعلام ١/ ٢٤٤).

(ر)

* **الرازي**: محمد بن عمر بن الحسين بن علي القرشي التيمي، فخر الدين، متكلم أشعري، له في الكلام «الأربعين في أصول الدين»، و«أساس التقديس» وغيرها، واشتغل بالسحر، ولد سنة ٥٤٤هـ، وتوفي سنة ٦٠٦هـ. (سير أعلام النبلاء ٢١/ ٥٠٠).

* **ابن رجب**: عبد الرحمٰن بن أحمد بن رجب الحنبلي، صنف شرح البخاري، ووصل إلى كتاب الجنائز ولم يتمه، وله «جامع العلوم والحكم» في شرح الأربعين النوويّة وغيرها، توفي سنة ٧٩٥هـ. (البدر الطالع ١/ ٣٢٨).

* **ابن رشد**: محمد بن أحمد بن محمد بن رشد الأندلسي الفيلسوف، أبو الوليد، ولد سنة ٥٢٠هـ، ودافع عن الفلاسفة في تصنيفه «تهافت التهافت» في الرد على الغزالي، وتوفي سنة ٥٩٥هـ. (سير أعلام النبلاء ٢١/ ٣٠٧هـ).

(ز)

* **الزجاج**: إبراهيم بن محمد السري، أبو إسحاق، نحوي زمانه، وكان من ندماء المعتضد، صنف في أسماء الله تعالى، وتوفي سنة ٣١١هـ. (سير أعلام النبلاء ١٤/ ٣٦٠).

* **الزجاجي**: عبد الرحمٰن بن إسحاق البغدادي النحوي، أبو القاسم، وهو تلميذ «الزجاج»، له «اشتقاق أسماء الله» توفي سنة ٣٠٤هـ. (سير أعلام النبلاء ١٥/ ٤٧٥).

* **الزهري**: محمد بن مسلم بن عبد الله بن عبد الله بن شهاب المدني، ولد سنة ٥٠هـ نزل الشام، وتوفي سنة ١٢٤هـ. (سير أعلام النبلاء ٥/ ٣٢٦).

* **الزمخشري**: محمود بن عمر، معتزلي العقيدة، ولد سنة ٤٧٦هـ، من مؤلفاته: «الكشاف»، و«الفائق في غريب الحديث»، توفي سنة ٥٣٨هـ. (سير أعلام النبلاء ٢٠/ ١٥١).
* **ابن زيد**: عبد الرحمٰن بن زيد بن أسلم المدني، أحد المفسرين المشهورين له مصنف في «تفسير القرآن» توفي سنة ١٨٢هـ. (تهذيب الكمال ١٧/ ١١٤).

(س)

* **السدي**: إسماعيل بن عبد الرحمٰن السُّدي الكبير، أحد المفسرين المشهورين، رأى بعض الصحابة، ورووا عنه، توفي سنة ١٢٧هـ. (طبقات ابن سعد ٦/ ٣٢٣).
* **السمعاني**: منصور بن محمد بن عبد الجبار بن أحمد التميمي المروزي، أبو المظفر، ولد سنة ٤٢٦هـ، أحد علماء أهل السُّنَّة والجماعة الأقوياء، كان شوكاً في أعين أهل البدع، له في العقيدة «الانتصار لأهل الحديث» و«المنهاج لأهل السُّنَّة»، و«القدر»، وتوفي سنة ٤٨٩هـ. (سير أعلام النبلاء ١٩/ ١١٤).
* **السمعاني**: عبد الكريم بن محمد، بن منصور، حفيد أبي المظفر، ولد بمرو سنة ٥٠٦هـ، ألف «الأنساب»، و«أدب الإملاء والاستملاء»، توفي سنة ٥٦٢هـ. (سير أعلام النبلاء ٢٠/ ٤٥٦).
* **السعدي**: عبد الرحمٰن بن ناصر بن عبد الله، أحد علماء القصيم، ولد سنة ١٣٠٧هـ، «شرح النونية» لابن القيم، توفي سنة ١٣٧٦هـ. (الأعلام ٣/ ٣٤٠).
* **سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري**: أبو عبد الله الكوفي، ولد سنة ٩٧هـ، وتوفي سنة ١٢٦هـ. (سير أعلام النبلاء ٧/ ٢٢٩).
* **سفيان بن عيينة بن أبي عمران ميمون**: أبو محمد الكوفي، ولد سنة ١٠٧هـ، وتوفي سنة ١٩٨هـ. (سير أعلام النبلاء ٨/ ٤٥٤).
* **السفاريني**: محمد بن أحمد بن سالم، شمس الدين، أبو العون، ولد سنة ١١١٤هـ، صنف في العقيدة «لوامع الأنوار البهيّة»، توفي سنة ١١٨٨هـ. (الأعلام ٦/ ١٤).
* **السمنودي**: إبراهيم بن عثمان الأزهري له مصنفات قدح فيها بالدعوة السلفية، صوفي متكلم، توفي بعد سنة ١٣٢٦هـ. (الأعلام ١/ ٥٠).
* **سهل بن عبد الله بن يونس التستري**: صوفي مشهور، توفي سنة ٢٨٣هـ كما رجّح ذلك الذهبي وله ثمانين سنة. (سير أعلام النبلاء ١٣/ ٣٣٠).
* **السهسواني**: محمد بشير بن محمد بدر الدين الهندي، دعاه النواب صديق حسن خان بهادر إلى بهوبال سنة ١٢٩٥هـ ففوض إليه رياسة المدارس الدينيّة فيها، ولد سنة ١٢٥٠هـ ومن مصنفاته في العقيدة: «صيانة الإنسان عن وسوسة الشيخ دحلان»، توفي سنة ١٣٢٦هـ. (الأعلام ٦/ ٥٣).

(ش)

* **الشاطبي**: إبراهيم بن مسعود بن محمد اللخمي الغرناطي المالكي، عالم أصولي، صنف في العقيدة «الاعتصام» توفي سنة ٧٩٠هـ (الأعلام ١/ ٧١).

* **أبو شامة**: عبد الرحمٰن بن إسماعيل بن إبراهيم بن عثمان المقدسي، شهاب الدين، ولد سنة ٥٩٩هـ، صنف في العقيدة: «الباعث على إنكار البدع والحوادث»، و«ضوء الساري إلى معرفة رؤية الباري»، توفي سنة ٦٦٥هـ. (طبقات الشافعية ٥/ ١٦).

* **الشنقيطي**: محمد الأمين بن محمد المختار الجكني، عالم أصولي لغوي مفسّر، سلفي المعتقد، له «أضواء البيان» في التفسير، وله مصنفات أخرى، توفي سنة ١٣٩٣هـ. (ترجمة تلميذه عطية سالم في أضواء البيان).

* **الشهرستاني**: محمد بن عبد الكريم بن أحمد، أبو الفتح، متكلم أشعري، له في الكلام «نهاية الإقدام» و«الملل والنحل»، ولد سنة ٤٦٧هـ، وتوفي سنة ٥٤٨هـ. (سير أعلام النبلاء ٢٠/ ٢٨٦).

* **الشوكاني**: محمد بن علي بن محمد بن عبد الله، فقيه يمني، له مصنفات كثيرة منها: «نيل الأوطار»، و«فتح القدير» و«الدر النضيد» وغيرها، ولد سنة ١١٧٣هـ، وتوفي سنة ١٢٥٠هـ. (البدر الطالع ٢/ ٢١٤).

(ص)

* **صَبيغ بن عسْل**: ويقال: ابن سهل الحنظلي، له إدراك، وله قصة مشهورة مع عمر بن الخطاب رضي الله عنه عندما كان يتبع المتشابه. (الإصابة ٢/ ١٩٨).

(ض)

* **ضرار بن عمرو الكوفي**: أحد رؤوس المعتزلة، كان ينكر عذاب القبر، وخلق الجنة والنار الآن، وله طائفة تسمى «الضراريّة» من المعتزلة، وله مصنفات، توفي في زمن الرشيد. (ميزان الاعتدال ٢/ ٣٢٨، والسير ١٠/ ٥٤٤).

(ط)

* **الطحاوي**: أحمد بن محمد بن سلامة بن سلمة بن عبد الملك الأزدي الحنفي، أبو جعفر، محدث الديار المصريّة، سلفي العقيدة، له عقيدة مشهورة شرحت كثيراً، ولد سنة ٢٣٩هـ، وتوفي سنة ٣٢١هـ. (سير أعلام النبلاء ١٥/ ٢٧).

(ع)

* **العاملي**: محسن الأمين، أحد شيعة العراق، ولد في إحدى قرى العراق سنة ١٢٨٢هـ، وتوفي بدمشق سنة ١٣٧١هـ. (الأعلام ٥/ ٢٨٧).

* **عبد الجبار الهمداني**: القاضي عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار، أبو الحسين، متكلم معتزلي، شيخ المعتزلة في عصره، صنف في الكلام: «المغني في أبواب العدل والتوحيد»، و«شرح الأصول الخمسة»، توفي سنة ٤١٥هـ. (الأعلام ٣/ ٢٧٣).

* **عبد الله بن المقفع**: كاتب شاعر، فارسي الأصل، متهم بالزندقة، أحد المشتغلين بالترجمة وقُتل بتهمة الزندقة سنة ١٤٥هـ. (لسان الميزان ٣/ ٣٦٦).

* **عبد الله بن أحمد بن عبد الله بن خواز منداد**: ويقال: خويز منداد، أبو بكر، مالكي المذهب، له اختيارات تخالف مذهبه، وهو ضد أهل الكلام. (شجرة النور الزكيّة ١/ ١٠٣).

* **عبد الله الخريبي**: ابن داود بن عامر، الإمام الحافظ، أبو عبد الرحمٰن الهمداني، المشهور بالخريبي لنزوله محلة الخُريبة بالبصرة، ولد سنة ١٢٦هـ، وتوفي في نصف شوال سنة ٢١٣هـ. (سير أعلام النبلاء ٩/ ٣٤٦).

* **أبو عمر بن عبد البر**: يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري القرطبي المالكي، ولد سنة ٣٦٨هـ، عالم سلفي، صنّف: «التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد» و«جامع بيان العلم وفضله» توفي سنة ٤٦٣هـ. (سير أعلام النبلاء ١٨/ ١٥٣).

* **عمرو بن عبيد**: أبو عثمان البصري، معتزلي ضال، صاحب واصل بن عطاء في بدعة المنزلة بين المنزلتين، توفي سنة ١٤٣هـ. (سير أعلام النبلاء ٦/ ١٠٤).

* **العوام بن حوشب بن يزيد الشيباني**: أبو عيسى الواسطي، ثقة ثبت فاضل، توفي سنة ١٤١٨هـ. (تقريب التهذيب ص٧٥٧).

* **الغزالي**: محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الطوسي، زين الدين، أبو حامد، متكلم أشعري، له في الكلام: «الاقتصاد في الاعتقاد»، و«الأربعين في أصول الدين»، وعني بالرد على الفلاسفة، واشتغل بالتصوف وصنَّف فيه: «معارج القدس»، و«ميزان العمل» و«الإحياء» وغيرها. توفي سنة ٥٠٥هـ. (سير أعلام النبلاء ١٩/ ٣٢٢).

(ف)

* **ابن فارس**: أحمد بن فارس بن زكريا القزويني، أبو الحسين، إمام في اللغة والأدب، من تصانيفه: «مقاييس اللغة» وغيره، ولد سنة ٣٢٩هـ، وتوفي سنة ٣٩٥هـ. (الأعلام ١/ ١٩٣).

* **الفضيل بن عياض بن مسعود بن مشير**: أبو علي التميمي الخرساني، إمام عابد ثبت، ولد سنة ١٠٥هـ، وتوفي سنة ١٨٧هـ. (سير أعلام النبلاء ٨/ ٤٢١).

* **ابن فورك**: محمد بن الحسن بن فورك الأصبهاني، متكلم أشعري، له في الكلام «مجرد مقالات الأشعري» و«تأويل مشكل الحديث» وغيرها توفي سنة ٤٠٦هـ. (سير أعلام النبلاء ١٧/ ٢١٤).

(ق)

* **القباني**: أحمد بن علي البصري الشهير بالقباني (كان حياً سنة ١١٥٧هـ)، لم أعثر له على ترجمة، وقد ردّ عليه الشيخ محمد بن عبد الوهاب، انظر: مجموع مؤلفات الشيخ محمد بن عبد الوهاب ٥/ ٢٠، ٢٦، وانظر: دعاوى المناوئين ص٤٤.
* **ابن قتيبة**: عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، أبو محمد، أديب الفقهاء، وفقيه الأدباء، صنف في العقيدة: «مشكل القرآن»، و«الرد على من يقول بخلق القرآن»، خطيب أهل السُّنَّة كما أن الجاحظ خطيب المعتزلة، توفي فجأة سنة ٢٧٦هـ. (سير أعلام النبلاء ١٣/ ٢٩٦).
* **القشيري**: عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك بن طلحة الخراساني، أبو القاسم، صوفي متكلم أشعري، من مصنفاته الكلامية: «شرح الأسماء الحسنى»، ومن الصوفية: «الرسالة»، ولد سنة ٣٧٥هـ، وتوفي سنة ٤٦٥هـ. (سير أعلام النبلاء ١٨/ ٢٢٧).
* **القضاعي**: سلامة العزامي الهندي، صوفي متكلم، صنف «البراهين الساطعة» في الرد على دعاة التوحيد، وقد قدّم له محمد زاهد الكوثري المعروف بعدائه لأهل السُّنَّة، توفي سنة ١٣٧٦هـ. (جهود علماء الحنفيّة ١/ ١٨٤).

(م)

* **محسن بن عبد الكريم بن إسحاق الحسني**: ولد سنة ١١٩١هـ في صنعاء، وتوفي بها سنة ١٢٦٦هـ. (البدر الطالع ٢/ ٧٨).
* **محمد بن عبده بن حسن بن خير الله من آل التركماني**: مفتي الديار المصريّة، ولد بمصر سنة ١٢٦٦هـ، التلميذ البار لجمال الدين الأفغاني، من رواد المدرسة العقلية الحديثة، توفي سنة ١٣٢٣هـ. (الأعلام ٦/ ٢٥٢).
* **محمد بن عبد المجيد بن عبد السلام بن كيران الفاسي**: أحد المناوئين لدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، ألَّف كتاباً سماه: «دفع وصمة الشرك عن جمهور مسلمي العصر» ولد سنة ١١٧٢هـ، وتوفي سنة ١٢٢٧هـ. (الأعلام ٦/ ١٧٨).
* **ابن منظور**: محمد بن مكرم بن علي الأنصاري، جمال الدين، ولد سنة ٦٣٠هـ، إمام في اللغة، من مؤلفاته «لسان العرب»، توفي سنة ٧١٧هـ. (العبر ٤/ ٢٩).

(ن)

* **النابغة الذبياني**: زياد بن معاوية، شاعر جاهلي من أهل الحجاز، وقد عُمّر طويلاً، توفي نحو ١٨ قبل الهجرة النبوية. (الأعلام ٣/ ٥٤).
* **النبهاني**: يوسف بن إسماعيل بن يوسف، ولد سنة ١٢٦٥هـ، صوفي متكلم، له مصنف ملأه بالشرك الأكبر سماه «شواهد الحق في الاستغاثة بسيد الخلق»، وقد ردَّ عليه الألوسي بـ«غاية الأماني في الرد على النبهاني»، توفي سنة ١٣٥٠هـ. (الأعلام ٨/ ٢١٨).
* **أبو نصر السجزي**: عبيد الله بن سعيد بن حاتم الوائلي البكري، إمام سلفي، رد على الأشاعرة في «الرد على من أنكر الحرف والصوت»، توفي بمكة سنة ٤٤٤هـ. (سير أعلام النبلاء ١٧/ ٦٥٤).
* **النظام**: إبراهيم بن سيار بن هاني البصري، أبو إسحاق، أحد أئمة المعتزلة الضالين، اشتغل بالفلسفة، وكان سيء السيرة، توفي سنة ٢٣١هـ. (لسان الميزان ١/ ٦٧).

(و)

* **واصل بن عطاء المخزومي البصري**: الغزَّال، أبو حذيفة، كان يلثغ بالراء إلّا أنه كان فصيحاً مفوّهاً، متكلم معتزلي ضال، طرده الحسن البصري من مجلسه بسبب البدعة، توفي سنة ١٣١هـ. (سير أعلام النبلاء ٥/ ٤٦٤).
* **ابن واصل الحموي**: محمد بن سالم بن نصر الله بن واصل الحموي، متكلم عالم بالمنطق، قاضي القضاة بمصر، توفي سنة ٦٩٧هـ. (الأعلام ٧/ ٣).
* **ابن الوزير**: محمد بن إبراهيم بن علي الإمام المجتهد، صاحب التصانيف البديعة المفيدة، كان زيديًّاً ثم رجع إلى السُّنَّة والجماعة، ألَّف: «العواصم والقواصم في الذنب عن سُنَّة أبي القاسم» في الرد على شيخه علي بن محمد بن أبي القاسم، واختصره في «الروض الباسم» ولد سنة ٧٧٥هـ، وتوفي سنة ٨٤٠هـ. (البدر الطالع، ت: حسين العمري، (٩٩) ترجمة رقم ٤٠٠).
* **وهب بن منبّه بن كامل بن سيبح الأنباري الصنعاني**: تابعي ثقة قاص مشهور، وأكثر علمه في الإسرائيليات، توفي سنة ١١٠هـ. (سير أعلام النبلاء ٤/ ٥٤٤).

(ي)

* **يحيى بن خالد بن برمك**: مؤدب الرشيد، حسن السياسة، سجنه الرشيد، وبقي في السجن حتى مات سنة ١٩٠هـ. (الأعلام ٩/ ١٧٥).

فهرس المراجع والمصادر

- **الإبانة عن أصول الديانة**: لأبي الحسن الأشعري، ت: فوقية محمود، ط١، دار الأنصار، القاهرة.
- **الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة الفرق المذمومة**: لأبي عبد الله محمد بن بطة العكبري الحنبلي، ت: رضا نعمان، عثمان الأثيوبي، يوسف الوابل، دار الرياض، ط١، عام ١٤١٥هـ.
- **ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل**: تأليف: محمد السيد الجليند، مجمع البحوث الإسلامية، الأزهر، عام ١٣٩٣هـ.
- **الإتقان في علوم القرآن**: جلال الدين عبد الرحمٰن السيوطي، ت: البغا، ط١، دار ابن كثير بدمشق، لعام ١٤٠٧هـ.
- **اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية**: لابن القيم، ت: عواد المعتق، ط١، ١٤٠٨هـ.
- **إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام**: لابن دقيق العيد، دار الكتب العلمية، بيروت.
- **إحياء علوم الدين**: أبو حامد الغزالي، عالم الكتب، بيروت.
- **آداب الشافعي ومناقبه**: لأبي محمد عبد الرحمٰن بن أبي حاتم الرازي، ت: الشيخ عبد الغني عبد الخالق، الناشر مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط٣، عام ١٤١٣هـ.
- **الأدب المفرد**: للإمام البخاري، (فضل الله الصمد في توضيح الأدب المفرد، الجيلاني) الناشر: الصدف ببلشرز، كراتشي، باكستان، ط. القاهرة، ١٣٧٨هـ.
- **الأربعين في أصول الدين**: للفخر الرازي، ت: د. أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، مصر.

- **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**: لإمام الحرمين الجويني، ت: محمد يوسف موسى وآخر، الناشر مكتبة الخانجي، مصر، ١٣٦٩هـ.
- **إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل**: تأليف: محمد ناصر الألباني، ط٣، المكتب الإسلامي، عام ١٤٠٥هـ.
- **أساس البلاغة**: لأبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري، ت: الأستاذ عبد الرحيم محمود، دار المعرفة، بيروت.
- **أساس التقديس**: للفخر الرازي، ت: د. أحمد حجازي السقا، دار الجبل، بيروت، ط١ عام ١٤١٣هـ.
- **استحسان الخوض في علم الكلام**: لأبي الحسن الأشعري، ط٣، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن، الهند، عام ١٤٠٠هـ.
- **الاستقامة**: لابن تيمية، ت: محمد رشاد سالم، ط٢، نشر: مؤسسة قرطبة، مصر.
- **أسماء الله الحسنى**: تأليف: عبد الله الغصن، دار الوطن، ط١، عام ١٤١٧هـ.
- **الأسماء والصفات**: للبيهقي، ت: الحاشدي، ط١، الناشر مكتبة الوادي بجدة، عام ١٤١٣هـ.
- **إشارات المرام من عبارات الإمام**: تأليف: كمال الدين أحمد البياضي الحنفي، ت: يوسف عبد الرزاق، ط. عام ١٣٦٧هـ ـ ١٩٤٩م.
- **اشتقاق أسماء الله**: لأبي القاسم عبد الرحمٰن بن إسحاق الزجاجي، ت: د. عبد الحسين المبارك، مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٤٠٦هـ.
- **الإصابة في تمييز الصحابة، (وبهامشه الاستيعاب في معرفة الأصحاب، لابن عبد الله القرطبي)**: للحافظ ابن حجر العسقلاني، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت.
- **أصول الدين**: لأبي منصور عبد القادر بن طاهر البغدادي، ط٣، ١٤٠١هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.
- **أصول السُّنَّة**: لأبي عبد الله محمد بن عبد الله الشهير بابن أبي زمنين، ت: عبد الله البخاري، ط١، عام ١٤١٥هـ، مكتبة الغرباء بالمدينة.
- **أصول مذهب الشيعة**: تأليف: د. ناصر القفاري، ط٢، ١٤١٥هـ، دار الحرمين للطباعة، مصر.
- **أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن**: تأليف: محمد الأمين الشنقيطي، عالم الكتب، بيروت.

ـ **الاعتصام**: لأبي إسحاق الشاطبي، ت: سليم الهلالي، ط١، ١٤١٢هـ، دار ابن عفان، الخبر.

ـ **الأوسط في السُّنن والإجماع**: لأبي بكر بن المنذر، ت: صغير حنيف، ط١، عام ١٤٠٥هـ، دار طيبة، الرياض.

ـ **الإيمان**: لابن تيمية، أخرج أحاديثه: محمد ناصر الدين الألباني، ط٣، عام ١٤٠٨هـ، المكتب الإسلامي، بيروت.

ـ **الإيمان**: لأبي عبيد القاسم بن سلام، ت: محمد ناصر الدين الألباني، الناشر: مطبعة المدني.

ـ **الباعث على إنكار البدع والحوادث**: لأبي محمد عبد الرحمٰن بن إسماعيل، المعروف بأبي شامة، ت: مشهور سلمان، ط١، عام ١٤١٠هـ، دار الراية، الرياض.

ـ **بدائع التفسير (الجامع لتفسير الإمام ابن قيم الجوزية)**: جمع: يسري السيد محمد، ط١، عام ١٤١٤هـ، دار ابن الجوزي، الدمام.

ـ **بدائع الفوائد**: لابن قيم الجوزية، الناشر: دار الكتاب العربي، بيروت.

ـ **بذل الإحسان بتقريب سنن النسائي أبي عبد الرحمٰن**: تأليف: أبي إسماعيل الجويني الأثري، ط١، عام ١٤١٠هـ، الناشر: مكتبة التربية الإسلامية.

ـ **براءة الأئمة الأربعة من مسائل المتكلمين المبتدعة**: د. عبد العزيز الحميدي، ط١، عام ١٤٢٠هـ، دار ابن عفان، القاهرة.

ـ **براءة الأشعريين من عائد المخالفين**: أبو حامد بن مرزوق، مطبعة العلم بدمشق عام ١٣٨٧هـ.

ـ **بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية أهل الإلحاد من القائلين بالحلول والاتحاد**: لابن تيمية، ت: موسى الدرويش، ط١، عام ١٤٠٨هـ، مكتبة العلوم والحكم.

ـ **بلوغ الإرب في معرفة أحوال العرب**: لأبي المعالي محمود شكري الألوسي، ط٢، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت.

ـ **بيان تلبيس الجهمية**: لابن تيمية، تصحيح وتكميل وتعليق: محمد بن عبد الرحمٰن بن قاسم، مؤسسة قرطبة.

ـ **تاريخ بغداد**: للخطيب البغدادي، دار الكتب العلمية، بيروت.

- **تاريخ الرسل والملوك**: لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط٦، دار المعارف.

- **تأويل مختلف الحديث**: لأبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، ت: محمد محيي الدين الأسغر، ط١، عام ١٤٠٩هـ، الناشر: المكتب الإسلامي، دار الإشراق.

- **تبصرة الأدلة في أصول الدين**: لأبي المعين ميمون بن محمد النفسي، ت: كلود سلامة، نشر المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية بدمشق، عام ١٩٩٠م.

- **تبيين كذب المفتري**: لابن عساكر الدمشقي، تعليق: محمد زاهد الكوثري، الناشر دار الكتاب العربي، بيروت.

- **تجريد التوحيد**: للمقريزي، ت: العمران، ط١، عالم الفوائد.

- **التحذير من مختصرات محمد علي الصابوني في التفسير**، تأليف: بكر بن عبد الله أبو زيد.

- **تحفة الأحوذي بشرح الترمذي**: للمباركفوري، راجعه: عبد الرحمٰن عثمان، الناشر مكتبة ابن تيمية، القاهرة.

- **تحفة الذاكرين**: تأليف محمد بن علي الشوكاني، الكتب العلمية، بيروت.

- **تحفة الأشراف**: لأبي الحجاج يوسف المزني، ت: عبد الصمد شرف الدين، ط٢، عام ١٤٠٣هـ، المكتب الإسلامي، الدار القيمة.

- **تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد**: تأليف: الشيخ إبراهيم بن محمد البيجوري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، عام ١٤٠٣هـ.

- **التحقيق التام في علم الكلام**: تأليف: محمد الحسيني الظواهري، ط١، عام ١٣٥٨هـ، الناشر: مكتبة النهضة المصرية ـ مصر.

- **تحقيق ما للهند من مقولة**: لأبي الريحان محمد بن أحمد البيروني، ط٢، عام ١٤٠٣هـ، عالم الكتب، بيروت.

- **التدمرية**: لابن تيمية، ت: محمد بن عودة السعوي، ط١، عام ١٤٠٥هـ.

- **تذكرة الحفاظ**: للحافظ الذهبي، ت: عبد الرحمٰن المعلمي، دار إحياء التراث العربي.

- **التسعينية**: لابن تيمية (ضمن الفتاوى الكبرى المصرية، المجلد الخامس، ت: حسنين مخلوف).

- **التعريفات**: للجرجاني، ط١ شركة مصطفى البابي الحلبي وأولاده عام ١٣٥٧هـ ـ ١٩٣٨م.
- **تعظيم قدر الصلاة**: للمروزي، ت: عبد الرحمٰن الفريوائي، ط١، عام ١٤٠٦هـ، الناشر: مكتبة الدار بالمدينة.
- **تغليق التعليق**: للحافظ ابن حجر العسقلاني، ت: سعيد القرني، ط١، عام ١٤٠٥هـ، المكتب الإسلامي، دار عمار.
- **تفسير غريب القرآن**: لأبي عبد الله بن مسلم بن قتيبة، ت: السيد أحمد صقر، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت.
- **تفسير القرآن العظيم**: للحافظ ابن كثير الدمشقي، ت: محمد إبراهيم البنا وآخرون، ط. دار الشعب.
- **تقريب التهذيب**: للحافظ ابن حجر العسقلاني، ت: محمد عوامة، ط١، عام ١٤٠٦هـ، الناشر: دار الرشيد، حلب.
- **تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير**: للحافظ ابن حجر العسقلاني، صححه: عبد الله هاشم اليماني، ط. شركة الطباعة الفنية، القاهرة.
- **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**: للحافظ ابن عبد البر القرطبي، ط. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة بالمغرب.
- **التمهيد لقواعد التوحيد**: لأبي المعين النسفي، ت: حبيب الله حسن أحمد، ط١، عام ١٤٠٦هـ، الناشر: دار الطباعة المحمدية.
- **تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل**: لأبي بكر الباقلاني، ت: عماد الدين حيدر، ط١، عام ١٤٠٧هـ، الناشر: مؤسسة الكتب الثقافيّة.
- **تمييز المحظوطين**: للمعصومي الخجندي، علي الحلبي، ط١، عام ١٤١٢هـ، دار ابن الجوزي، الدمام.
- **التنبيه والرد**: قدَّم له وعلَّق عليه: الكوثري، ط. عام ١٤١٣هـ، الناشر: المكتبة الأزهرية للتراث.
- **تهذيب التهذيب**: لابن حجر العسقلاني، ط١، مطبعة مجلس دائرة المعارف بحيدر آباد الدكن، عام ١٣٢٥هـ.
- **تهذيب السنن**: لابن قيم الجوزية، الناشر: دار المعرفة، بيروت.
- **حاشية الصاوي على تفسير الجلالين**: دار إحياء التراث العربي، بيروت.

- **الحجة في بيان المحجة**: لقوَّام السُّنَّة أبي القاسم إسماعيل بن محمد التميمي، ت: المدخلي، وأبو رحيم، ط١، عام ١٤١١هـ، دار الراية، الرياض.
- **الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى**: تأليف: محمد ربيع المدخلي، ط١، عام ١٤٠٩هـ، مكتبة لينة للنشر والتوزيع، دمنهور.
- **الحمويّة الكبرى**: لابن تيمية (ضمن مجموع الفتاوى).
- **خلق أفعال العباد**: للبخاري، ت: بدر البدر، ط١، عام ١٤٠٥هـ، الدار السلفية، الكويت.
- **الدر المنثور في التفسير المأثور**: تأليف: عبد الرحمٰن جلال الدين السيوطي، ط١، عام ١٤٠٣هـ، دار الفكر، لبنان.
- **درء تعارض العقل والنقل**: لابن تيمية، ت: محمد رشاد سالم، ط. جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، عام ١٩٨٠م.
- **دراسة عن الفرق في تاريخ المسلمين**: تأليف: أحمد محمد حلبي، ط١، عام ١٤٠٨هـ، ط. مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية.
- **الدرر السنية في الرد على الوهابية**: تأليف: أحمد بن زيني دحلان، ط٥، عام ١٤٠٥هـ، الناشر: شركة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر.
- **دعاوى المناوئين لدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب (عرض ونقض)**: إعداد: عبد العزيز العبد اللطيف، ط١، عام ١٤١٢هـ، دار الوطن، الرياض.
- **دعوة التوحيد**: تأليف: محمد الهراس، ط١، عام ١٤٠٧هـ، الناشر: مكتبة ابن تيمية، القاهرة.
- **دعوة الرسل إلى الله تعالى**:تأليف: محمد أحمد العدوي، الناشر: دار المعرفة، بيروت، عام ١٣٩٩هـ.
- **ذم الكلام وأهله**: لأبي إسماعيل عبد الله بن محمد الهروي، ت: عبد الرحمٰن الشبل، ط١، عام ١٤١٦هـ، الناشر: مكتبة العلوم والحكم بالمدينة النبوية.
- **ذم الكلام وأهله**: لأبي إسماعيل الهروي، مخطوط، مكتبة كلية الإلٰهيات، بجامعة أنقرة، في تركيا، مخطوطة رقم (٧٦١٤).
- **رد الإشراك**: لإسماعيل الدهلوي، ت: محمد عزيز شمس، ط٣، عام ١٤٠٩هـ، الناشر: المكتبة السلفية، لاهور، باكستان.
- **الرد على الزنادقة والجهمية**: للإمام أحمد بن حنبل ـ ضمن عقائد السلف ـ، ت: علي سامي النشار، وعمار الطالبي.

ـ **الرد على من أنكر الحرف والصوت**: تأليف: أبي نصر عبيد الله الوابلي السجزي، ت: محمد باكريم، ط١، عام ١٤١٣هـ، من مطبوعات الجامعة الإسلامية.

ـ **الرد على المنطقيين**: طبعة مصورة عن النسخة الباكستانية، دار المعرفة، بيروت.

ـ **رد الإمام الدارمي على بشر المريسي**: صحَّحه وعلَّق عليه: محمد حامد الفقي، ط١، عام ...هـ، دار الكتب العلمية، بدلهي، الهند.

ـ **رسائل العدل والتوحيد (مجموعة كتب المعتزلة)**: ت: محمد عمارة، ط٢، عام ١٤٠٨هـ، دار الشروق.

ـ **الرسالة القشيرية**: لأبي القاسم القشيري، ت: عبد الحليم محمود، ومحمود الشريف، الناشر: دار الكتب الحديثة، مصر.

ـ **الروح**: لابن قيم الجوزية، ت: بسام العموش، ط١، عام ١٤١٠هـ، مكتبة المنار، الأردن، الزرقاء.

ـ **روح المعاني**: للألوسي، ط. دار إحياء التراث العربي، بيروت.

ـ **زاد المسير في علم التفسير**: لأبي الفرج عبد الرحمٰن بن علي بن الجوزي، ط٤، عام ١٤٠٧هـ، المكتب الإسلامي.

ـ **زاد المعاد**: لابن قيم الجوزية، ت: شعيب الأرناؤوط، وعبد القادر الأرناؤوط، ط٢، عام ١٤٠١هـ، مؤسسة الرسالة.

ـ **الزهد**: لعبد الله بن المبارك، ت: حبيب الرحمٰن الأعظمي، دار الكتب العلمية، بيروت.

ـ **سعادة الدارين في الرد على الفرقتين الوهابية ومقلدة الظاهرية**: لإبراهيم السمنودي، المطبعة العامرية الشرقية، عام ١٣٢٦هـ، مصر.

ـ **سلسلة الأحاديث الصحيحة**: لناصر الدين الألباني، ط٢، ١٣٩٩هـ، المكتب الإسلامي، بيروت.

ـ **السُّنَّة**: لابن أبي عاصم، ت: محمد ناصر الدين الألباني، ط١، عام ١٤٠٠هـ، المكتب الإسلامي.

ـ **السُّنَّة**: لأبي بكر الخلال، ت: عطية الزهراني، ط١، عام ١٤١٠هـ، دار الراية، الرياض.

ـ **السُّنَّة**: لعبد الله بن الإمام أحمد، ت: محمد القحطاني، ط١، عام ١٤٠٦هـ، دار ابن القيم، الدمام.

ـ **سنن ابن ماجه**: ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت.

- **سنن أبي داود**: مراجعة وضبط وتعليق: محمد محيي الدين عبد الحميد، الناشر: دار الكتب العلميّة، بيروت.
- **سنن الترمذي (الجامع الصحيح)**: ت: أحمد شاكر، وعطوة، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- **سنن الدارقطني**: ط٢، عام ١٤٠٣هـ، الناشر: عالم الكتب، بيروت.
- **سنن الدارمي**: ت: البغا، ط١٠، عام ١٤١٢هـ، دار القلم، دمشق.
- **سنن النسائي، بشرح السيوطي وحاشية السندي**: الناشر: المكتبة العلميّة، بيروت.
- **سيرة ابن هشام**: ت: مصطفى السقا وآخران، الناشر: مؤسسة علوم القرآن.
- **سير أعلام النبلاء**: للإمام الذهبي، ت: شعيب الأرناؤوط، ط٤، عام ١٤٠٦هـ، مؤسسة الرسالة.
- **الشامل في أصول الدين**: لإمام الحرمين الجويني، ت: النشار وآخرون، الناشر: دار المعارف بالإسكندرية، عام ١٩٦٩م.
- **شذارات الذهب في أخبار من ذهب**: لابن العماد الحنبلي، ط. دار الآفاق الجديدة، بيروت.
- **شرح الأسماء الحسني**: لأبي القاسم القشيري، مخطوط، مكتبة المسجد النبوي الشريف.
- **شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة والجماعة**: لأبي القاسم اللالكائي، ت: أحمد سعد حمدان، الناشر: دار طيبة، الرياض.
- **شرح الأصول الخمسة**: للقاضي عبد الجبار الهمداني، ت: عبد الكريم عثمان، ط٢، عام ١٤٠٨هـ، الناشر: مكتبة وهبة، مصر.
- **شرح الخريدة**: لأبي البركات أحمد الدردير، الناشر: مكتبة محمد علي صُبيح، القاهرة.
- **شرح السُّنَّة**: للإمام البغوي، ت: الشاويش والأرناؤوط، ط٢، عام ١٤٠٣هـ، المكتب الإسلامي.
- **شرح العقائد النسفية**: لسعد الدين التفتازاني، ت: أحمد حجازي السقا، ط١، عام ١٤٠٧هـ، الناشر: مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.
- **شرح العقيدة الأصفهانية**: لابن تيميّة، تقديم: حسنين مخلوف، دار الكتب الحديثة، القاهرة.

- **شرح العقيدة الطحاوية**: لابن أبي العز الحنفي، ت: الألباني، الناشر: المكتب الإسلامي.
- **شرح العقيدة الطحاوية**: لابن أبي العز الحنفي، ت: شعيب الأرناؤوط، ط١، عام ١٤١٠هـ، الناشر: مكتبة دار البيان، دمشق.
- **شرح العقيدة الطحاوية**: لعبد الغني الغنيمي الميداني الحنفي، ت: محمد مطيع الحافظ، ومحمد رياض المالح، ط٢، لعام ١٤٠٢هـ، دار الفكر، دمشق.
- **صيانة الإنسان عن وسوسة الشيخ دحلان**: لمحمد بشير السهسواني الهندي.
- **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**: لشمس الدين محمد بن عبد الرحمٰن السخاوي، ط. دار الجيل، بيروت.
- **ضوابط التكفير عند أهل السُّنَّة**: تأليف: عبد الله القرني، ط. مؤسسة الرسالة.
- **طبقات الشافعية الكبرى**: للسبكي، ت: عبد الفتاح الحلو محمود الطناحي، ط. الحلبي بمصر.
- **ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي**: لسفر بن عبد الرحمٰن الحوالي، رسالة دكتوراه، قسم العقيدة، جامعة أم القرى.
- **العبودية**: لابن تيمية، (ضمن مجموع الفتاوى جـ١٠، ط. الرياض).
- **العبودية**: لابن تيمية ط. المدني، جدة.
- **عمل اليوم والليلة**: لابن السني، ت: عبد القادر عطا، دار المعرفة، بيروت، عام ١٣٩٩هـ.
- **غاية الأماني في الرد على النبهاني**: لأبي المعالي الألوسي، ط. المطبعة العربية، لاهور، عام ١٤٠٣هـ.
- **غاية المرام في علم الكلام**: للآمدي، ت: حسن عبد اللطيف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، عام ١٣٩١هـ.
- **فتاوى ابن تيمية**: ط١، عام ١٣٨١هـ، مطابع الرياض.
- **فتح الباري شرح صحيح البخاري**: لابن حجر العسقلاني، المطبعة السلفية، القاهرة.
- **فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير**: للشوكاني، ط١، عام ١٤١٢هـ، المكتبة التجارية، مكة المكرمة.
- **الفصل الحاسم بين الوهابيين ومخالفيهم**: تأليف: عبد الله القصيمي، ط١، مطبعة التضامن الأخوي، مصر، ١٩٣٤هـ.

- **فصل الخطاب في رد ضلالات ابن عبد الوهاب**: للقباني، المتحف العراقي، بغداد.
- **الفصل في الملل والأهواء والنحل**: لابن حزم الأندلسي ت: محمد إبراهيم نصر، وعبد الرحمٰن عميرة، ط١، ١٤٠٢هـ، شركة عكاظ، جدة.
- **في ظلال القرآن**: لسيد قطب، ط٥، دار الشروق، بيروت.
- **القاموس المحيط**: للفيروزآبادي، ط٢، مؤسسة الرسالة، بيروت، عام ١٤٠٧هـ.
- **القواعد الحسان لتفسير القرآن**: للسعدي، مكتبة المعارف، الرياض، ١٤٠٠هـ.
- **القواعد الكلية للأسماء والصفات عند السلف**: للدكتور إبراهيم البريكان، ط٢، دار الهجرة، عام ١٤١٥هـ.
- **القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى**: لمحمد بن صالح العثيمين، دار الوطن، الرياض، عام ١٤١٢هـ.
- **القول السديد في مقاصد التوحيد**: للسعدي، مكتبة المعارف، الرياض.
- **القول المفيد شرح كتاب التوحيد**: لمحمد بن صالح العثيمين، ط١، دار ابن الجوزي، الدمام، عام ١٤١٨هـ.
- **كشاف إصلاحات الفنون**: تأليف: محمد علي التهانوي، ط. دار صادر، بيروت.
- **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل**: للزمخشري، ط. دار المعرفة، بيروت.
- **كشف الارتياب عن أتباع محمد بن عبد الوهاب**: تأليف محسن الأمين العاملي، ط١، مطبعة ابن زيدون، دمشق، ١٣٤٦هـ.
- **كشف الكربة في وصف حال أهل الغربة**: لابن رجب الحنبلي، ت: محمد أحمد عبد العزيز، الناشر: المكتبة القيمة، القاهرة.
- **الكليات**: لأبي البقاء الكفوي، ت: عدنان درويش، ومحمد المصري، ط١، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٢هـ.
- **لسان العرب**: لابن منظور، دار صادر بيروت.
- **لسان الميزان**: لابن حجر العسقلاني، ط٢، عام ١٣٩٠هـ، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت.
- **لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السُّنَّة والجماعة**: لإمام الحرمين الجويني، ت: فوقية محمود، ط٢، لعام ١٤٠٧هـ.
- **اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع**: لأبي الحسن الأشعري، ت: حمودة غرابة، طبع مجمع البحوث الإسلاميّة، القاهرة، عام ١٩٧٥هـ.

- **لوامع الأنوار البهيّة شرح الدرّة المضيّة**: للسفاريني، المكتب الإسلامي، بيروت.
- **لوامع البيئات شرح أسماء الله تعالى والصفات**: للفخر الرازي، قدَّم له: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهريّة لعام ١٣٩٦هـ، القاهرة.
- **الماتريديّة**: للشمس الأفغاني، ط. دار الصديق، الطائف.
- **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**: للهيثمي، ط٣، عام ١٤٠٢هـ، دار الكتاب العربي، بيروت.
- **المجموع الثمين في فتاوى الشيخ محمد بن صالح العثيمين**: جمع: فهد السلمان، دار الوطن، الرياض.
- **المحيط بالتكليف**: للقاضي عبد الجبار، جمع الحسن بن مثوية، ت: عمر عزمي، ط. الدار المصريّة للتأليف والترجمة، القاهرة.
- **مختصر الصواعق المرسلة**: لابن القيم، دار الفكر.
- **المختصر في أصول الدين**: للقاضي عبد الجبار، (ضمن رسائل العدل والتوحيد).
- **مدارج السالكين**: لابن القيم، ت: محمد حامد الفقي، ط. مصورة عن مطبعة السُّنَّة المحمديّة، القاهرة.
- **مذاهب الإسلاميين**: تأليف: عبد الرحمٰن بدوي، ط. دار العلم للملايين، بيروت.
- **مذكرة في أصول الفقه**: لمحمد الأمين الشنقيطي، المكتبة السلفية، المدينة.
- **المسائل والرسائل المروية عن الإمام أحمد بن حنبل في العقيدة**: جمع: عبد الإلٰه الأحمدي، ط١، عام ١٤١٢هـ، دار طيبة، الرياض.
- **المستدرك على الصحيحين**: للحاكم، دار الكتب العلميّة، بيروت.
- **مسند أبي يعلي الموصلي**: ت: حسين أسد، ط١، دار المأمون للتراث، دمشق.
- **مسند أحمد بن حنبل**: دار صادر، بيروت.
- **معارج القبول يشرح سلم الوصول**: لحافظ حكمي، مطبوعات دار الإفتاء، الرياض.
- **معالم في أصول الدين**: للفخر الرازي، تصحيح: طه عبد الرؤوف سعيد، دار الكتاب العربي، بيروت.
- **معجم مقاييس اللغة**: لابن فارس، ت: عبد السلام هارون، ط٢، مكتبة البابي الحلبي، بمصر.
- **المغني في أبواب العدل والتوحيد**: للقاضي عبد الجبار، ت: أحمد الأهواني وآخرون، ط. المؤسسة المصريّة العامة للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة.

- **مفتاح دار السعادة**: لابن القيم، ت: علي الحلبي، دار ابن القيم، الدمام.
- **مقالات الإسلاميين**: لأبي الحسن الأشعري، ت: محيي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصريّة، بمصر.
- **مقدمة ابن خلدون**: دار الكتاب اللبناني، بيروت.
- **المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى**: للغزالي، ط١، عام ١٤٠٧هـ، الجفان والجابي للطباعة والنشر.
- **الملل والنحل**: للشهرستاني، ت: عبد الأمير مهنا، وعلي قاعور، دار المعرفة، بيروت.
- **مناقب الشافعي**: للبيهقي، ت: السيد صقر، ط١، دار التراث، القاهرة.
- **منهاج السُّنَّة النبويّة**: لابن تيميّة، ت: رشاد سالم، ط. جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض.
- **المنهاج في شعب الإيمان**: للحليمي، ط١، عام ١٣٩٩هـ، دار الفكر.
- **المواقف في علم الكلام**: للإيجي، عالم الكتب، بيروت.
- **موقف ابن تيميّة من الأشاعرة**: لعبد الرحمٰن المحمود، ط١، عام ١٤١٥هـ، دار الرشد، الرياض.
- **موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسُّنَّة**: لسليمان الغصن، ط١، دار العاصمة، بالرياض.
- **الموطأ**: للإمام مالك بن أنس، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربيّة، مصر.
- **مؤلفات الشيخ محمد بن عبد الوهاب**: جمع: عبد العزيز الرومي وآخرون، ط١، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض.
- **النبوات**: لابن تيميّة، ط. دار الكتب العلمية، بيروت.
- **نقض المنطق**: لابن تيميّة، ت: محمد عبد الرزاق حمزة، وسليمان الصنيع، ط١، مطبعة السُّنَّة المحمديّة، مصر.
- **نهاية الإقدام في علم الكلام**: للشهرستاني، ت: ألفرد جيوم، طبعة مصورة عن طبعة ليدن.
- **النهج السديد في تخريج أحاديث تيسير العزيز الحميد**: لجاسم الفهيد الدوسري، ط١، عام ١٤٠٤هـ، دار الخلفاء، الكويت.

وغيرها من المراجع المذكورة داخل الرسالة.

فهرس الموضوعات

الموضوع الصفحة

الموضوع الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع | الصفحة